SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

In Verbindung mit

Beth P. Drews Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Kirn Lobstein Loofs E. W. Mayer Mezger R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg M. Schulze Sell Steinmann Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Einundzwanzigster Jahrgang 1911

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911

53749

v. 21
1911

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

Seite

Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion. Von **Herrmann** . . . 1

Schleiermachers Gotteslehre. Darstellung und Kritik. Von **Lempp** 17

Friedrich Ahlfeld. Ein Beitrag zum Verständnis der konfessionell-lutherischen Strömung des vorigen Jahrhunderts. Von **Naumann** 61

Luthers Rückblick auf seine Bekehrung in der Präfatio zu seinen gesammelten Schriften. Von **Scheel** 89

Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden? Ein Wort zu der von Professor Weinel gestellten und beantworteten Frage. Von **Feyerabend** 123

In Sachen des Neofriesianismus. I. Wider unsern Kritiker. Von **Bousset** 141

— — II. Duplik des Kritikers. Von **Bornhausen** . . 159

— — III. Nachwort der Redaktion. Von den **Herausgebern** 165

Theozentrische Theologie. Von **Stephan** 171

Welche Dienste leistet Luther zur Belebung und Vertiefung der Religion in der Gegenwart? Von **Freitag** . . 210

Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch. Von **Simmel** 251

Emerson und das Christentum. Von **Herzog** . . 270. 327

Analekta zu Schleiermacher. 1. Zwei katholische Besprechungen der Glaubenslehre. 2. Das Urteil der Evangelischen Kirchenzeitung. 3. Schleiermacher in England. Von **Scholz** 293

Zur Dogmatik und Glaubenspsychologie. Von **Kaftan** . 380

Ueber den Gedanken des Naturwunders. Von **Kattenbusch** 394

Das Problem der kritischen Erklärung Schleiermachers, Kants und Luthers. Ein Beitrag zur Methodologie der theologischen Systematik mit Bezugnahme auf die Theologie Herrmanns und Jathos. Von **Großmann** 405

Analekta zu Schleiermacher. 4. Schleiermacher in Amerika. Von **Bornhausen** 490

II. Thesen und Antithesen.

Seite
Thieme: Zur neuesten Dreieinigkeitslehre 84
Herrmann: Vom Naturwunder 243
Steinmann: Kirche, Theologie und Wissenschaft . . . 315
Bornhausen: Schleiermacher in Amerika 490

III. Zur Besprechung eingegangene Literatur.

88. 168. 247. 325. 403. 493

IV. Register.

Namenregister 494
Sachregister 497

V. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Lic. Karl Bornhausen in Marburg 159. 490
Professor D. Wilhelm Bousset in Göttingen 141
Propst K. W. Feyerabend in Dubena 123
Pastor Lic. Albert Freitag in Prausnitz (Bez. Liegnitz) . . . 210
Pastor Constantin Großmann in Plauen i. V. 405
Geheimer Konsistorialrat Professor D. Wilhelm Herrmann in Marburg 1. 165. 243
Stadtpfarrer Johannes Herzog in Eßlingen 270. 327
Oberkonsistorialrat Professor D. Julius Kaftan in Berlin . . . 380
Geheimer Kirchenrat Professor D. Ferdinand Kattenbusch in Halle 394
Privatdozent Lic. Dr. Otto Lempp in Kiel 17
Oberpfarrer Johannes Naumann in Hubertusburg 61
Professor D. Martin Rade in Marburg 165
Professor D. Otto Scheel in Tübingen 89
Privatdozent Lic. Heinrich Scholz in Berlin 293
Professor Dr. Georg Simmel in Berlin 251
Dozent Lic. Theophil Steinmann in Gnadenfeld 315
Professor Lic. Horst Stephan in Marburg 171
Professor D. Karl Thieme in Leipzig 84

VI. Ergänzungshefte.

1. **Luther und das landesherrliche Kirchenregiment.** Von D. Karl Holl, Professor in Berlin.
2. **Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft.** Ueber die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen „Geschichte“ und „Historie“ strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht. Von D. Dr. Georg Wobbermin, Professor in Breslau.
3. **William Dells Programm einer „lutherischen“ Gemeinschaftsbewegung.** Von Theodor Sippel, Pfarrer in Schweinsberg.

Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion.

Von

Professor D. **Wilhelm Herrmann** in Marburg.

Vielen, die ein Interesse an der Religion haben, ist es peinlich, daß die Gedanken, die ihnen da entgegentreten, so oft in entgegengesetzte Richtungen weisen. Die Unveränderlichkeit Gottes und seine Teilnahme an den Veränderungen im Menschen, sein gerechtes Gericht und die Ausbreitung seiner Güte über Böse und Gute, das unerschöpfliche Erbarmen des Allmächtigen und das Versinken des Sünders in rettungsloses Verderben, die unfaßbare Allmacht Gottes und das anschauliche Bild eines persönlichen Lebens, das uns nahe ist, — da und an vielen andern Punkten tun sich dem Denken Abgründe auf, über die es nicht hinwegkommt. Wenn die Religion uns so eindringlich zu sich ruft, warum macht sie es uns so schwer? Sollen wir gar Andere zur Religion führen oder bei ihr erhalten, so fragt sich, wie wir einen denkenden Menschen für etwas gewinnen sollen, was seine Gestalt beständig ändert, oder überhaupt keinen vernünftigen Zusammenhang zu haben scheint.

Es ist begreiflich, daß man in dieser Not eine Hilfe von der systematischen Theologie erwartet. In dem Namen kündigt sich doch an, daß es eine Einheit der auseinanderstrebenden Gedanken der Religion geben müsse, und daß hier eine Wissenschaft auftrete, die dieses Verborgene ans Licht bringen wolle. Diese Erwartung hat die systematische Theologie insofern nicht

getäuscht, als sie sich Jahrhunderte lang darum gemüht hat, die Gedanken der Religion zusammenzubiegen, so wie es eben gehen wollte. Es war eine schwere Arbeit, aber sie mußte getan werden. Es mußte wenigstens versucht werden, die Religion gegen die Vorstellung zu schützen, daß sie sich selbst unmöglich mache. Sie würde das offenbar tun, wenn sie das, was sie in einem fest ausgeprägten Gedanken in Sicherheit gebracht zu haben schien, in einem entgegengesetzten Gedanken wieder fahren lassen wollte. In der Dogmatik oder in dem System der religiösen Gedanken schien sich die Religion über diese Gefahr zu erheben. Deshalb hat sie für diese systematische Arbeit gewaltige Kräfte in Bewegung gesetzt. Der Höhepunkt dieser Anstrengungen liegt im dreizehnten Jahrhundert, in der theologischen Summa des Thomas von Aquino. Dieses Werk ist auch für uns das klassische Muster aller auf jenes Ziel gerichteten Bemühungen. Der Protestantismus hat darin nichts Ebenbürtiges hervorgebracht. Wir werden uns daher ernstlich fragen müssen, ob wir uns der katholischen Konzentration im Thomismus anschließen sollen, oder ob vielleicht der Beruf, den uns die Reformation hinterlassen hat, uns nötigt, im Gegenteil mit allen gleichartigen Bestrebungen unter uns gründlich aufzuräumen und einen ganz andern Weg einzuschlagen.

Die Entscheidung darüber, ob eine solche Wendung in der evangelischen Theologie zu erwarten ist, hängt davon ab, ob sich das Ziel, dem das klassische Werk des großen Scholastikers dient, als falsch erweisen läßt. Solange die Möglichkeit, es festzuhalten, noch nicht gänzlich zerstört ist, werden auch die Anstrengungen, sich ihm zu nähern, nicht aufhören. Denn dieses Ziel erwächst notwendig aus der Auffassung von Religion, die bis heute in der christlichen Gemeinde die herrschende geblieben ist. Ist die Religion wirklich damit bezeichnet, so kann man sie nur behaupten in dem Bestreben, aus ihren Gedanken ein System zu machen. Daß sie die Möglichkeit dazu gewähre, ist das Mindeste, was man von einer so verstandenen Religion verlangen muß. Es fragt sich nun zunächst, ob sich beweisen läßt, daß diese Erwartung nie erfüllt werden kann.

Daß bisher das Ziel nicht erreicht ist, würde nicht viel zu bedeuten haben. Man meint doch, in einigen Punkten wenigstens die widerstreitenden Vorstellungen, in denen sich das religiöse Denken zu bewegen pflegt, ausgeglichen zu haben. Wenn uns z. B. entgegengehalten wird, daß wir uns persönliches Leben nicht als allmächtig vorstellen können, so läßt sich diese Schwierigkeit durch den Hinweis darauf beseitigen, daß wir persönliches Leben nur als eine Aufgabe von Menschen kennen, also als ein aus der Natur sich emporkämpfendes Leben. Deshalb muß alles, was die Religion von dem persönlichen Verhalten Gottes zu sagen wagt, vieles an sich tragen, was auf ein Wesen nicht passen kann, das kampflos in allem Wirklichen herrscht. Trotzdem brauchte vielleicht der Begriff der Persönlichkeit selbst einem solchen Wesen nicht unangemessen zu sein. Hat man also überhaupt Grund, sich das in allem Wirklichen wirkende Wesen als persönlich zu denken, so wäre noch nicht zu befürchten, daß das durch den Widerspruch unserer Anschauungen von persönlichem Leben mit dem Begriff der Allmacht unmöglich würde. Mit andern Widersprüchen in der religiösen Gedankenbildung kann man auf ähnliche Weise fertig werden. Schließlich würde dem Christen, wenn der Widerspruch härter hervortritt, noch übrig bleiben, von einer weiteren Klärung des Denkens, vielleicht unter anderen Existenzformen, seine Aufhebung zu erwarten.

Es ist nun nicht meine Meinung, daß man auf solche Art der Stellung des Glaubens zu der Tatsache dieser Widersprüche gerecht würde. Ich möchte nur daran erinnern, welches reiche Arsenal von Beschwichtigungsmitteln dem Dogmatiker zur Verfügung steht, wenn er die Wahrheit der religiösen Gedanken in ihrer systematischen Einheit sucht und dann doch immer wieder dadurch beunruhigt wird, daß diese Gedanken entgegengesetzten Auffassungen des Wirklichen anzugehören scheinen.

Es gibt aber einen Widerspruch zwischen Gedanken unseres Glaubens, dem gegenüber alle solche Mittel versagen. Das ist der Widerspruch, den Luther in seiner Schrift gegen Erasmus aufdeckt. Pugnat ex diametro dei omnipotentia

cum nostro libero arbitrio. Luther hat den Widerspruch der beiden Gedanken dadurch beseitigen wollen, daß er den einen von ihnen außer Geltung setzte. Liberum arbitrium est prorsus divinum nomen; für den Menschen gebe es keine Freiheit. Aber so glänzend die Polemik Luthers gegen Erasmus ist, so begegnet es ihm doch hier bei der Ausführung seiner eigenen These, daß er derselben Halbheit verfällt, die er an Erasmus verspottet. Es ist das einer der Punkte, an denen seine Abhängigkeit von der scholastischen Denkweise bei dem Bemühen, sie zu bekämpfen, hervortritt.

Mit Recht hat Luther verlangt, daß der Christ den Gedanken der Allmacht Gottes der ganzen Wirklichkeit gegenüber, vor die er sich gestellt sehe, in Anwendung bringe. Es darf in der Tat kein Teil des Wirklichen davon ausgenommen werden, wenn nicht durch das theologische Interesse der Glaube selbst zum Schweigen gebracht werden soll. Der Glaube an Gott bedeutet doch, daß ein Mensch in allem, was ihm zustößt, Handlungen Gottes an ihm selbst erfährt. Deshalb fürchtet sich der Gläubige nicht vor der Sünde Anderer, weil sein Glaube das darin verborgene Wirken Gottes sich vergegenwärtigen kann. Deshalb hat aber auch der Mensch, der dazu nicht imstande ist, kein Recht mehr, zu sagen, daß er wirklich an Gott glaube. Indem er sich jene innere Unmöglichkeit vergegenwärtigt, sieht er die Tatsache, daß er anderen Kräften mehr zutraut, als Gott. Damit ist offenbar der Gottesgedanke aufgelöst. Als das stärkste Hindernis, Gott als das Wirkende in allem Wirklichen zu denken, wird der Mensch seine eigene Sünde empfinden. Aber solange seine Sünde diese Macht über sein Denken hat, scheidet sie ihn auch von Gott. Dann beginnt der Glaube zu vergehen in dem Wunsch, Gott vergessen zu können, oder in dem Wunsch, daß Gott nicht sein möchte. Wird ihm dagegen seine Sünde vergeben, verliert sie also die Kraft, ihn von Gott zu scheiden, so wird es ihm auch möglich werden, den Gedanken an seine Sünde mit dem an die Macht Gottes zu verbinden. Er wird zwar nicht sogleich in ihr ein Werk des Allmächtigen sehen, denn das Erste ist vielmehr, daß an der Empfindung der eige-

nen Schuld der Gedanke an die Liebe Gottes erwacht, die dieses Hemmnis überwand. Aber die Möglichkeit ist nun doch gegeben, in der eigenen Sünde das Tun Gottes zu sehen, das den Menschen so sinken ließ, um es ihm unmöglich zu machen, sich in der bisherigen Gebundenheit wohl zu fühlen.

Daß der Begriff der Allmacht gar nicht vollzogen wird, wenn man sich irgendwelche Kräfte vorstellt, die mit ihrem Wirken das Wirken Gottes einschränken oder modifizieren können, anstatt einfach ein Ausdruck seines Wollens zu sein, versteht sich von selbst. Man kann dann noch lange mit dem Gedanken der Allmacht spielen, man kann vor allem eine Betätigung der Allmacht darin sehen, daß Gott das sonst Geordnete in Unordnung bringe; aber in Wahrheit stellt man sich als Gott ein Wesen vor, das Viele seines Gleichen hat, weil es ebenso mit andern Dingen zu kämpfen hat, wie wir. Glücklicherweise kann der Mensch bei diesem theoretischen Polytheismus doch im Einzelnen praktischer Monotheist sein. Wichtiger ist daher, sich das deutlich zu machen, daß man jedesmal in dem Unvermögen, irgend einen Bestandteil des Wirklichen als ein Werk Gottes anzusehen, Gefahr läuft, den Glauben, oder die innere Verbindung mit Gott, zu verlieren. Denn der Glaube lebt nicht in der ruhigen Anschauung eines geordneten Weltganzen, sondern in der inneren Ueberwindung solcher einzelnen Vorgänge. Stehen wir in einer Erfahrung, die nicht bloß den Verstand beschäftigt, sondern uns ans Leben greift, so regt sich die Religion in der Frage, ob wir auch darin der Offenbarung der Allmacht Gottes begegnen. Müssen wir uns eingestehen, daß eine solche Anschauung uns nicht daraus erwächst, so fragt sich weiter, wie wir nun doch den gegenwärtigen Moment so mit ihr erfüllen können, daß es in unserer Stimmung und in unserem Wollen erscheint und uns unsere Zukunft bereitet. Daß uns dann nicht der Gedanke helfen kann, der früher in uns lebendig war, hat Luther gesehen. Denn er erfuhr, daß grade der Gedanke der Allmacht Gottes ihn in eine Verzweiflung brachte, in der er sich doch tatsächlich gegen Gott verschloß, also den Gedanken der Allmacht bei Seite schob, oder Gott zu verleugnen suchte. Ihn stellte der Gedanke der

Allmacht Gottes vor zwei Tatsachen, deren Zusammentreffen ihn verzweifeln ließ. Alles, was zu seiner Existenz gehörte, also auch die ihm völlig deutliche Unmöglichkeit, das Gesetz, das reine Liebe verlangt, zu erfüllen, mußte er als Gottes Werk anerkennen. Aber zugleich mußte er sehen, daß er von dem Gesetz, das er nicht erfüllen konnte, nicht loskam. Die Allmacht Gottes, die er in seinem Gewissen spürte, hielt ihn unter dem Zwang des Gesetzes. An dieser Erfahrung wurde ihm deutlich, daß uns aus der Not, die den Glauben in uns vergehen läßt, kein in diesem Glauben bereits gewonnener Gedanke rettet. Mit dem, was wir als unsern eigenen Gedanken aus unserm bisherigen Besitze erzeugen können, kommen wir auf einer neuen Stufe unserer inneren Kämpfe nicht mehr aus. Der von dem Gedanken der Allmacht erfüllte und mit dem Gewissen innerlich verbundene Glaube erzeugt aus sich selbst die Not, in der er vergeht.

Luther hat aber auch bemerkt, daß ihm in der Besinnung auf die Wirklichkeit, in die er sich tatsächlich gestellt sah, eine Anschauung entstand, die ihn aus der Verzweiflung, in die der Glaube ausging, errettete. In der Erscheinung Jesu trat ihm alles das entgegen, was ihn als die Offenbarung der Macht Gottes erschreckte. Aber es war nun hier zusammengefaßt in den Willen, ihm so eindringlich, wie möglich, Liebe zu erweisen. An dieser Erscheinung entsteht ihm der Gedanke, daß die darin auf ihn gerichtete Güte allmächtig ist, und zugleich sieht er in dieser Tatsache das vollstreckt und vollbracht, was der gerechte Gott von dem Sünder fordert. So erfährt er die Vergebung Gottes und weiß sich in dieser Erfahrung durch das geschützt, was Christus tat und litt. Nun kann er wieder seine ganze Existenz als ein Werk der Allwirksamkeit Gottes ansehen, ohne daß er genötigt wäre, sich in Verzweiflung gegen Gott zu verschließen und damit den Glauben überhaupt zu verlieren. Luther ist sich immer dessen bewußt gewesen, „daß ihm seine Erfahrung als Mitteilung einer Wirklichkeit an ein Individuum gilt“ [1]). Im

1) Vergl. K. Zickendraht, Der Streit zwischen Erasmus und Luther über die Willensfreiheit 1909, S. 130.

Zusammenhang damit hat er die Ueberwindung der daraus entstehenden inneren Nöte nicht von der logischen Entwicklung der darin gegebenen Gedanken erwartet, sondern von neuen Erfahrungen, die er ebenso als etwas ihm besonders Geltendes verstehen kann. Um so auffallender ist nun aber die Stellung, die er zu der Freiheit einnimmt, deren sich der Mensch an der sittlichen Forderung und an seinem Schuldgefühl bewußt wird.

Erasmus hatte, um diese Freiheit zu retten, den Gedanken der Allmacht Gottes nicht als Allwirksamkeit verstehen wollen. Nicht alles Wirkliche könne der Christ als ihr Werk ansehen wollen. In dem, wofür er sich selbst verantwortlich mache, habe er ein Wirkliches vor Augen, das er auf eine andere Kraft zurückführe, als auf die Allmacht Gottes. Dem Schluß des Erasmus, daß deshalb der Gedanke der menschlichen Freiheit es unmöglich mache, die Allmacht Gottes als Allwirksamkeit zu denken, wußte Luther nichts entgegenzusetzen. Er erklärte aber: eben weil dieser Schluß richtig sei, finde der Gedanke der menschlichen Freiheit in der Religion keinen Platz, sondern nur in der Gottlosigkeit. Beide standen dabei innerhalb der Schranken des scholastischen Denkens. Die Frage stieg ihnen gar nicht auf, ob nicht über das Recht jedes Gedankens innerhalb der Religion sein Ursprung aus dem Glauben oder aus der von dem Menschen erlebten Offenbarung Gottes entscheide. Wie Erasmus den Gedanken der menschlichen Freiheit als einen rein rationalen Gedanken fassen zu dürfen meinte, so Luther den Gedanken der Allmacht Gottes. Der größere Fehler war hierbei ohne Zweifel auf Luthers Seite. Er hatte ja doch eingesehen, daß die Fähigkeit, die Macht Gottes in allem wirksam zu sehen, ein Siegen des Glaubens bedeute. Er durfte sich also nicht wieder darauf einlassen, in diesem Gedanken, der aus den Kämpfen des Glaubens stammt, doch wieder ein Erzeugnis des homo otiosus sehen zu wollen.

Daran schließt sich nun der andere Fehler, daß er den Ursprung des Gedankens der Freiheit aus dem Glauben ebenfalls verkennt. Wie er aus dem Leben des Glaubens entsteht, hatte natürlich auch Erasmus nicht gesehen. Es schien ja alles

damit erledigt zu sein, daß das vernünftige Denken eines ernsten Menschen sich in der Tat in dem Gedanken der Freiheit ausspricht. Wer sein Wollen in der Erkenntnis eines Du sollst zusammenfaßt, denkt auch dieses Wollen als frei. Hier hatte Luther den Mut, den so begründeten Gedanken wegen seiner den Glauben zerstörenden Konsequenzen abzulehnen. Dabei übersieht er, daß der von ihm selbst für rational gehaltene Gedanke der Allmacht in dieser Fassung sich ebenfalls zu einem Hemmnis des Glaubens entwickeln muß. Der als vernünftig oder mit der logischen Kraft des Allgemeingültigen sich durchsetzende Gedanke der Allmacht Gottes würde allerdings den Gedanken der Freiheit, soweit er ein religiöser Gedanke ist, beseitigen. Bleiben würde der mit der sittlichen Erkenntnis gegebene Gedanke, daß wir frei sein sollen, oder der Gedanke der Freiheit als sittlicher Aufgabe. Auch Luther läßt sich unwillkürlich von diesem Gedanken leiten, wie sein Gegner. Dagegen fehlt bei Beiden der Gedanke der Freiheit als Bezeichnung einer in der Entstehung des Glaubens erlebten Wirklichkeit. Erasmus denkt sich die Freiheit des Menschen ebenso beschränkt durch die Allmacht Gottes, wie diese durch jene. In Wahrheit werden auf diese Weise beide Gedanken aufgehoben, was Luther ihm mit Recht vorhält. Luther will zwar den Gedanken der Allwirksamkeit Gottes auf jeden seiner Lebensmomente anwenden, weil er ganz richtig meint, wenn er das nicht mehr könne, sei sein Glaube tot. Aber die Freiheit als in sich selbst ruhende Lebendigkeit meint er dem Geschöpf Gottes absprechen zu müssen.

Es versteht sich von selbst, daß Luther soweit recht hat, als es sich darum handelt, die Begriffe Freiheit und Geschöpflichkeit in ihrem Verhältnis zu einander zu bestimmen. Er war sich bewußt, mit dem reinen Unsinn aufzuräumen, indem er seinen Spott über alle Versuche ausgoß, den Gegensatz beider Begriffe auszugleichen. Die Bemühungen, sie dadurch zusammenzubringen, daß man sie abschwächte, enthüllt er als ein leeres Spiel mit Worten. Jeder der beiden Begriffe verträgt deshalb keine Abschwächung, weil er eine Bezeichnung des Absoluten ist. Aber er hat leider verkannt, daß von dem Begriff der menschlichen

Freiheit ebenso wie von dem der Allmacht Gottes gilt, daß ohne ihn der Glaube eines Christen nicht zu denken ist. An Erasmus, wie an Melanchthon und seinen Nachfolgern in der protestantischen Orthodoxie ist das anzuerkennen, daß sie die Unentbehrlichkeit beider Gedanken für den christlichen Glauben wenigstens empfanden. Auch das war richtig, daß sie den Widerspruch der beiden Gedanken nicht einfach stehen lassen, sondern irgendwie darüber hinwegkommen wollten. Aber die Art, wie sie das versuchten, war nun doch wieder dasselbe Verfahren, gegen das sich Luther empört hatte. Um dem Denken die Last des Widerspruchs abzunehmen, suchte man beide Begriffe so abzuschleifen, daß sie sich zu vertragen schienen. Das war aber nicht nur deshalb falsch, weil auf solche Weise jeder der beiden Begriffe um seinen eigentlichen Inhalt gebracht wird. Jeder Versuch, den Widerspruch der beiden Begriffe zu beseitigen, ist auch deshalb verderblich, weil der Glaube sich grade in ihrem Gegensatz zum Ausdruck bringt. Wir sollen deshalb nicht darüber hinwegkommen wollen, sondern sollen im Gegenteil den Widerspruch in seinem Entstehen uns deutlich machen. Wir können ihn ertragen, wir werden uns sogar an ihm freuen können, wenn es uns gelingt, ihn so zu verstehen.

Nun ist das offenbar ganz unmöglich, wenn der Glaube in dem Auffassen und Aneignen von Gedanken bestehen soll, die uns von Andern entgegengebracht werden. Von solchen Gedanken müssen wir vor allem sicher sein können, daß sie sich nicht widersprechen. Sonst würden wir die Zumutung, ihnen zuzustimmen, überhaupt nicht ernst nehmen können. Wenn ein klarer Kopf jene Vorstellung vom Glauben hat, so wird er eine solche Bedingung für die mit der Forderung des „Glaubens“ vorgelegten Gedanken für selbstverständlich halten. Jeder wird dann der Definition des Thomas zustimmen müssen: Ad fidem duo requiruntur, ut credibilia proponantur et assensus credentis ad ea, quae proponuntur. Wir können uns natürlich nicht bereit finden lassen, zu erklären, daß der Papst, wenn er als doctor universalis Dogmen auslegt, unfehlbar und zugleich dem Irrtum unterworfen sei. Wer den religiösen Glauben,

oder wenigstens den Anfang eines solchen Glaubens darin finden kann, daß man Gedanken für wahr erklärt, die mit der Forderung solcher Bereitwilligkeit von Andern herangebracht werden, muß dabei voraussetzen, daß es sich um Gedanken handelt, die sich nicht gegenseitig aufheben. Unter uns tritt jetzt bisweilen die scholastische Vorstellung vom Glauben in der Form auf, daß man sagt, der Glaube müsse mit Erkenntnis verbunden sein. Trotz der in dieser Auffassung verborgenen Konfusion wird man doch annehmen dürfen, daß ihre Vertreter dabei jene Voraussetzung machen werden. Sie wagen zwar von Erkenntnis zu sprechen, wo nur die Bereitschaft vorliegt, von Andern erzeugte Gedanken für wahr zu erklären, obgleich man sie selbst nicht erzeugen kann. Sie meinen auch, ihrer Sache damit dienen zu können, wenn sie das Selbstverständliche, daß religiöser Glaube nicht ohne Erkenntnis sein kann, als eine von ihnen besonders vertretene Wahrheit hinstellen. Aber das werden sie doch nicht meinen, daß sich ihre Bereitschaft, von ihnen nicht erzeugte Gedanken für wahr zu erklären, auch da durchführen lasse, wo sie den Gegensatz dieser Gedanken erkennen. Wenn daher wirklich eingesehen wird, daß es sich in der Religion um Gedanken handelt, die sich widersprechen, so beginnt auch eine neue Vorstellung vom Glauben oder von der Religion sich heraufzuarbeiten. Die römische Kirche, die die Erhaltung des Glaubens nur in dem Willen, die Gedanken Anderer aufzunehmen, verbürgt findet, hat daher in der sich meldenden Einsicht in den Widerspruch der religiösen Gedanken ganz richtig eine Wurzel der Ketzerei gesehen. In Wahrheit ist es die gefährlichste, denn es ist ein Zeichen davon, daß die Religion selbst erwacht.

Eben weil der Glaube nicht ohne die zu ihm gehörige Erkenntnis sein kann, müssen wir zu erfassen suchen, was für Erkenntnisse wir dadurch gewinnen, daß Glaube in uns entsteht. Sobald man sich unter der Erkenntnis, die der Glaube haben müsse, etwas vorstellt, was an den Glauben herangebracht werden müsse, damit er es sich aneigne, hat man nicht mehr einen Glauben im Auge, der gar nicht ohne eine bestimmte Erkenntnis gedacht werden kann. Denn man meint ja eben, von einem

Glauben reden zu dürfen, der die Erkenntnis nicht hat, sondern sie sich aneignen soll. Der wirkliche Glaube dagegen hat eigentümliche Gedanken, in denen er sich eine Wirklichkeit vergegenwärtigt, die ihm allein sich enthüllt. Das ist aber natürlich auch nicht so zu verstehen, als ob in einem besondern Vorgang diese wunderbare Wirklichkeit vor den Glauben träte. Denn dann hätte man ja wieder einen Glauben im Auge, der ohne die von ihm erkannte Wirklichkeit, oder ohne eine zu ihm gehörige Erkenntnis vorhanden sein könnte. Der Grundsatz aller kirchlichen Theologie, zum Glauben gehöre die Erkenntnis einer dem Unglauben verborgenen Wirklichkeit, ist in der Tat überall zu erwarten, wo noch etwas von lebendiger Religion zu finden ist. Aber dieser Grundsatz muß nun auch so gefaßt werden, daß er wirklich durchgeführt und nicht unter der Hand wieder aufgehoben wird. Der Religion widerfährt ihr Recht nur dann, wenn man fragt, wie in ihr selbst, also in ihrer Entstehung eine wissenschaftlich unfaßbare Wirklichkeit in eigentümlichen, nur hier berechtigten Gedanken vorgestellt wird.

Verspürt der Mensch in der ihm gegebenen Wirklichkeit ein Lebendiges, unter dessen Berührung er selbst sich zum Leben aufrichtet, so hat er Religion. Dieser Vorgang kann sich bei jedem, in dem er sich einmal vollzogen hat, in immer reicheren Formen wiederholen. Ist uns das einmal widerfahren, so werden wir dadurch zu neuen Bedürfnissen, oder zu neuen Fragen des Lebens an die ihm gegebene Wirklichkeit gebracht. So erschließt sich uns allmählich der Gehalt dessen, was uns gegeben ist. Was uns das in der Welt wirkende Lebendige zu sagen hat, wird uns so vernehmlich. So kommen wir dazu, die Schicksale, die wir erleiden, zu einem Element unseres eigenen Lebens zu machen, oder sie zu erleben. Sie gehören uns, wenn in ihnen uns das entgegenquillt, was in uns selbst die Quellen des Lebens öffnet.

Das reine Verständnis der Religion ist daran gebunden, daß man diesen Vorgang als die Grundform des religiösen Lebens in allem, worin es sich entfaltet, wiedererkennen kann. Ein Gedanke, in dem sich nicht ein Moment dieses Vorgangs aus-

drückt, gehört nicht zur Religion. Denn er stammt nicht aus ihr. Ebenso hat auch eine Handlung nur dann religiöse Art, wenn sie den Zweck hat, einem solchen Erlebnis zu gehorchen, oder auch sich den Weg dazu frei zu machen. Sie muß ein Dank an das Wesen sein, das uns lebendig macht, oder ein Suchen seiner Nähe.

Kommt aber alles auf das Verständnis der Grundform der Religion an, so ist zu vermuten, daß es keinem Menschen fern liegen wird. Es ist das in der Tat derselbe Vorgang, in welchem ein Mensch seinem eigentlichen Lebensbereich, der Geschichte, eingegliedert wird, oder in dem der Mensch seine Bestimmung erfüllt, daß in ihm die Geschichte einen neuen Anfang nimmt. Es ist das der Moment, in welchem ein Mensch aufhört, allein zu sein, worin er also ein anderes Wesen als ihm völlig zugehörig durch seine Tat und durch sein Erleben mit sich verbindet. Wenn wir einen Freund finden, oder gar einen Erzieher, einen Stärkeren, der uns emporhebt, so leuchtet uns darin das Eine auf, was wir ohne weiteres von aller Natur unterscheiden. Wir befinden uns dann also in einem geistigen Verhalten, das etwas ganz Anderes ist als Naturerkennen, und auch etwas ganz Anderes, als sittliches Wollen für sich allein. Das möchte doch aber wohl nötig sein, um Religion als ein Besonderes zu fixieren, daß man sie von diesen beiden sicher unterscheiden kann. Sonst wird es sich immer wieder einstellen, daß für Religion ein phantastisch verzerrtes Naturerkennen genommen wird oder auch eine verkrüppelte Sittlichkeit. Ein Mensch, der nach Religion verlangt, aber ihre Grundform nicht erfaßt, ist dem Wahn preisgegeben, daß er die Heimat seiner Seele in dem Phantasiegebilde eines räumlichen Jenseits finde. Er wird auch meinen, Gott dienen zu können, wenn er Zielen folgt und Regeln gehorcht, die nicht aus der Tiefe seines eigenen Denkens stammen, das sich von dem Zwang der Triebe frei macht. Jeder aber ist dagegen geschützt, dem es aufgegangen ist, daß er zu wahrhaftigem Leben erwacht, und daß das eine Große, wovon er nicht wieder lassen kann, in seiner Unerschöpflichkeit sich auftut, wenn er mit einem Andern in Ehrfurcht und Ver-

trauen verbunden ist und so an ihm die Offenbarung eines Lebendigen erlebt.

Damit erfassen wir doch eine Wirklichkeit, die wir nicht mehr Natur nennen können. In der Kraft der Anschauung, die wir dabei gewinnen, müssen wir aber auch uns selbst ansehen als hinausgehoben über den sittlichen Kampf, und doch zugleich hineingewiesen in diesen Kampf, wie niemals sonst. Sagt uns ein Mensch, daß ihm die innere Befreiung, die wir so im Verkehr mit andern Menschen erfahren, gänzlich fremd sei, so können wir nicht mehr über Religion mit ihm reden, sondern müssen ihm auf andere Weise dazu zu helfen suchen, daß er sich in den Kreis des Menschlichen hineinfinde. Das einzige Mittel dazu ist, uns so zu verhalten, daß er sehen kann, wir suchen nicht das Seine, sondern ihn.

Wissen wir uns aber mit einem Menschen in dem Lebensbereich der Geschichte und in der Teilnahme an ihrem Urphänomen verbunden, so können wir uns wohl mit ihm über Religion verständigen. Sie ist nichts Anderes als das Anschauen des Lebendigen in Ehrfurcht und Vertrauen und das Lebendigwerden der eigenen Seele, das sich an jedem Anfangspunkt der Geschichte beständig vollzieht. Einen breiteren Boden für die Religion können die für ihre Erhaltung Besorgten nicht finden, als er in der zur Geschichte bestimmten und aus der Natur sich emporkämpfenden Menschheit gegeben ist. Vielleicht lassen sie sich nun davon abhalten, in ihrer Angst um die Religion sich zu ihren Trieben und „Werten" zu flüchten, die ihnen zwar unentreißbar sind, aber ihnen auch nicht emporhelfen können. Vielleicht lassen sie nun auch davon ab, die Quelle der Religion in dem wissenschaftlich Nachweisbaren zu suchen, womit sie ja auf den Standpunkt des noch gänzlich durch die Natur geknechteten Menschen zurückkehren, der sein verirrtes Auge zur Sonne kehrt, als ob drüber wär ein Ohr zu hören seine Klage. Vielleicht endlich lassen sich auch die zu einem neuen Anfang ihres Nachdenkens bewegen, die gegen jene beiden Verirrungen geschützt, in der Religion nichts der Beachtung Wertes zu finden meinen, wenn nicht Sittlichkeit. Denn eines

eigenen Lebens sich bewußt sein, ist zwar unlöslich damit verbunden, daß man sich ein eigenes Leben zur Aufgabe macht, es ist aber etwas Anderes als dieses. Jenes ist Religion, dieses ist Sittlichkeit.

Das Leben kann nur in Leben seinen Anfang nehmen, das seiner sich bewußte Leben des Menschen in einem Erleben. Nur in diesem Vorgang können wir daher dessen inne werden, daß wir ein Leben in Wahrheit haben, und können verstehen, was es ist. Wir müssen uns darauf besinnen können, wie es zugeht, daß wir in Andern ein Leben in Wahrheit voraussetzen. Es geschieht, wenn wir durch sittliche Gedanken, also durch Forderungen, die wir an uns selbst als unbedingte richten, mit ihnen in Verkehr treten. In dem Gehorsam gegen das Gebot, daß wir es zur Gemeinschaft mit ihnen bringen sollen, befolgen wir die Voraussetzung, daß wir in ihnen auf eine innere Selbständigkeit treffen, die sie zur Gemeinschaft befähigt und den Willen dazu in ihnen erzeugt. Daß dann eine innere Einigung zwischen ihnen und uns entsteht, ist das Erlebnis, in dem wir selbst zu dem Bewußtsein eines Lebens in Wahrheit kommen. Wir sehen diese Einigung aus ihrem Wirken auf uns erwachsen, aber wir sehen zugleich darin die Betätigung unseres eigenen Wollens mit einer Anschaulichkeit, wie wir sie sonst nicht kennen. Mit dem herzlichen Vertrauen zu andern Menschen sind wir in die Wirklichkeit eingetreten, die allein die Heimat eines wahrhaftigen Lebens sein kann. So ist das Vertrauen ein Empfangen dessen, wodurch wir lebendig werden, und deshalb mit dem Bewußtsein reiner Abhängigkeit verbunden. Aber derselbe Vorgang ist als herzliche Hingabe an den Andern ein Erleben reiner Selbständigkeit. Das in diesem Gegensatz sich bewegende Bewußtsein eines eigenen Lebens wird nun, wenn es zu voller Klarheit über sich selbst kommt, Religion. Unwidersprechlich steht es vor uns, daß das, was in dem Vorgang herzlicher Hingabe an Personen in uns erwacht, unser mächtigstes Erlebnis ist. Etwas Größeres kann uns nicht zuteil werden als das Bewußtsein eines eigenen Lebens. Unvergeßlich bleibt es in jedem haften, was ihm widerfuhr, als er in den

Kreis der Lebendigen eintrat. Aber ebenso deutlich erhebt sich vor uns die Tatsache, daß wir unser Vertrauen zu Menschen wieder unsicher werden sehen. Wenn nun dann die innere Verbindung mit ihnen sich lockert, so bleiben wir doch an das gebunden, was uns in dem Vorgang des Vertrauens geschenkt war. Die Verbindung von Abhängigkeit und Freiheit, die Berührung mit einer uns erneuernden geistigen Macht, die sich uns doch als etwas aus uns selbst Erwachsendes darstellt, entschwindet uns nicht, wenn das Ganze auch nicht mehr an dem Bild bestimmter Menschen, an denen wir es zuerst erfuhren, haften kann. Indem aber das Ganze als eine Macht, die uns nicht losläßt, auf uns wirkt, stehen wir in einer inneren Situation, in der uns nichts Anderes übrig bleibt, als darin das Walten eines Willens zu sehen, in dem sich uns das Geheimnis der Schöpfung des Lebens offenbart. Wir stehen dann vor dem Gott, der, indem er uns schafft, uns dazu bringen will, sein Leben aus uns heraus zu schaffen. Ein Leben in Wahrheit ist in uns begründet, wenn die Religion so aus dem in uns bewahrten Grunderlebnis unserer menschlichen Existenz oder der Geschichte in uns erwächst.

Die Religion aber spricht sich als das zu seiner Wahrheit empordringende Leben aus, indem sie die Gedanken der Allwirksamkeit Gottes und der menschlichen Freiheit erzeugt. Trotz aller Vertuschungsversuche macht sich dieser Gegensatz als zum Leben der Religion gehörig auch in der Dogmatik bemerklich. Anstatt ihn zu ignorieren oder zu verdecken, sollen wir ihn nicht nur anerkennen, sondern seinen Ursprung in dem Leben des Glaubens verstehen. Das ist aber nicht schwer, sobald man gesehen hat, daß in der Religion der Mensch ein Leben in Wahrheit gewinnt. Dazu gehört, daß sich ihm die von ihm erfaßte Wirklichkeit nicht mehr als etwas darstellt, dem er als ein Lebendiger nicht angehören kann. Solange wir unter diesem Eindruck bleiben, können wir den aus uns selbst reichlich genährten Verdacht nicht überwinden, daß die Vorstellung eines eigenen Lebens eine Illusion ist. Geht uns daher eine Wirklichkeit auf, die uns als Lebendige aufnimmt, so kommen

wir aus der sittlich unerträglichen Lage heraus, daß wir eine Vorstellung, in der sich unsere ganze Existenz bewegt, nicht für wahr halten können. Wir sind in diese Lage gebannt, solange wir nichts Anderes erkennen als Natur. Denn in der Naturerkenntnis giebt es kein Leben, sondern eine Vorstellung von Leben, deren wir zur Ordnung der kompliziertesten Erscheinungen bedürfen, die wir aber in demselben Maße fahren lassen, als uns die Einordnung solcher Vorgänge in den Zusammenhang des Geschehens gelingt. Diese ganze Wirklichkeit der Natur berührt uns deshalb als etwas Fremdes, weil wir bei unserer eigenen Existenz der Vorstellung des Lebens nicht einen solchen bloß provisorischen Charakter zuschreiben können. Die Wirklichkeit, der wir als Lebendige angehören können, öffnet sich uns dagegen, sobald wir die Geschichte entstehen sehen. Das widerfährt uns aber in dem Vorgang, worin das Bewußtsein reiner Abhängigkeit und reiner Selbständigkeit beständig in einander übergehen. Einer Wirklichkeit, der wir uns in dem Bewußtsein eines eigenen Lebens nicht verschließen können, sondern der wir uns ganz unterworfen wissen, können wir nicht anders begegnen als in dem Moment reiner Hingabe. Die darin erlebte reine Abhängigkeit ist aber nur vorhanden, sofern sie eine gewollte ist, also sich in dem Bewußtsein der Freiheit vollendet. Aber dieses wiederum vertieft sich, wenn es nicht auf eine eitle Illusion herauskommen soll, zu dem Bewußtsein reiner innerer Abhängigkeit. Frei können wir nur sein in dem Zusammentreffen mit einer Wirklichkeit, der wir uns rückhaltlos hingeben, weil uns alles in ihr geschenkt und verheißen wird, worauf unser Verlangen nach Leben geht.

Dieselbe Begründung in den Lebensvorgängen der Religion haben wir bei allen Gedanken, die wir als religiös anerkennen sollen, aufzufinden. Dann wird es freilich mit einem System dieser Gedanken gründlich vorbei sein, aber die Einheit sowohl wie die Unerschöpflichkeit des Lebensvorgangs, der in ihnen vergegenwärtigt werden soll, wird umso deutlicher hervortreten.

Schleiermachers Gotteslehre.

Darstellung und Kritik.

Von

Lic. Dr. Otto Lempp in Kiel.

Schleiermachers Gottesbegriff ist von Freunden und Gegnern seiner Theologie viel angefochten worden; der Verfasser der Reden über die Religion stand immer im Verdacht der Neigung zum Pantheismus und Spinozismus, und gegen die Spuren dieser Neigung, die man auch in der Glaubenslehre fand, hat die Kritik sich immer wieder gewandt. Die folgende Untersuchung sieht von dieser ganzen Fragestellung völlig ab; sie sucht nur zu zeigen, wie Schleiermachers Gotteslehre und ihre auffallende Anordnung in der Glaubenslehre aus seiner Gesamtanschauung von Religion, Glaube und Glaubenslehre notwendig hervorgeht. Das kann nur eine kritische Analyse seiner Prinzipienlehre zeigen. Bei klarer Einsicht in diese Voraussetzungen seiner Gotteslehre ist dann die Möglichkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Gotteslehre gegeben, die im zweiten Teil der Abhandlung versucht ist. Vielleicht dient diese Untersuchung dazu, auch von der Gotteslehre aus den Gesamtentwurf der Schleiermacherschen Theologie in seiner Bedeutung und seinen Konsequenzen zu beleuchten; denn in seinem Gesamtentwurf, nicht in Einzelheiten der Ausführung liegen die Probleme, die Schleiermachers Theologie uns heute noch stellt.

I. Schleiermachers Begründung seiner Gotteslehre.

Die Frage, wie die Methode der Schleiermacherschen Gotteslehre in seiner Gesamtanschauung von Religion, Glaube und Glaubenslehre begründet ist, läßt sich vollständig auf Grund der in der Einleitung zur Glaubenslehre gegebenen Prinzipien beantworten. Schleiermacher hat in dieser Einleitung seine Methode in klarem Gedankengang begründet, der ohne Hinzunahme weiterer Schriften aus sich heraus verständlich sein will und verständlich ist. Ich möchte deshalb nur in einer kurzen Skizze diesen Gedankengang wiedergeben, und dabei — zunächst ohne Kritik — die entscheidenden methodischen Gesichtspunkte und die charakteristischen Ergebnisse herausheben, die die Anhaltspunkte für die folgende kritische Auseinandersetzung bieten.

Schleiermacher will durchaus empiristisch vorgehen. Er hat das in seinen Sendschreiben an Lücke seinen Kritikern gegenüber mit aller Energie betont. (Z. B. Werke I 2, S. 589 f. 593: „Doch was soll ich noch Einzelnes anführen, wo mir zuletzt ein so allgemeines Mißverständnis entgegentritt, als ob die in meiner Glaubenslehre aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseins etwas Anderes sein wollte, als ganz einfach und ehrlich nur empirisch!" usw.) Und in der Tat muß man darin den unterscheidenden Grundzug seiner Glaubenslehre erkennen gegenüber der ganzen Theologie der vorhergehenden Jahrhunderte. Wohl war die religiöse Erfahrung insofern schon in der altprotestantischen Dogmatik der Ausgangspunkt gewesen, als das testimonium spiritus sancti internum die Quelle der religiösen Erkenntnis, die heilige Schrift, als solche legitimieren mußte. Aber das war doch bloß ein summarischer Schluß, der zudem durch eine „natürliche" Gotteslehre gestützt wurde; beides war nur die Einleitung, der Unterbau für das rein deduktive System der Dogmatik, das nach einem bestimmten methodischen Schematismus aus der heiligen Schrift herausgezogen wurde. Die natürlichen Theologien der Auf-

klärer wollten vollends alles Positive, das heißt alle reine Erfahrung, zu Gunsten ihrer vernünftigen Gedankengebäude beseitigen.

Schleiermacher lehnt alle objektiven Prinzipien als Ausgangspunkt unbedingt ab (z. B. § 2, 1); sein Ausgangspunkt ist das ganze Gebiet der religiösen Erfahrung als eine rein positive, gegebene Wirklichkeit, und er will, um das Wesen der Religion zu finden, nichts Anderes geben als eine Analyse dessen, was in jedem frommen Bewußtsein angetroffen wird. Eine Voraussetzung ist damit allerdings gemacht, die Schleiermacher in der Glaubenslehre nicht begründet (die er früher in den Reden über die Religion ausführlich erörtert hatte), daß das Gebiet des religiösen Lebens ein in sich einheitliches, von anderen Gebieten des geistigen Lebens wesentlich unterschiedenes Gebiet sei. Er kümmert sich deshalb in der Glaubenslehre grundsätzlich nicht um die Ergebnisse der philosophischen Arbeit, der Metaphysik, oder um die Forderungen der Ethik, sondern führt eine reinliche Scheidung dieser Gebiete durch.

Dem widerspricht die Tatsache nicht, daß Schleiermacher der Dogmatik Lehnsätze aus der Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik vorausschickt. Denn die Lehnsätze aus der „Ethik“ handeln nur von dem Teil der „Gesamtwirksamkeit der Vernunft“, welcher das Gebiet der Frömmigkeit ausmacht, und sie befolgen die rein analytische Methode, die gar keine spekulativen Voraussetzungen zuläßt. Die Religionsphilosophie und Apologetik aber sind im Sinne Schleiermachers Unterabteilungen der positiven Wissenschaft der Theologie. (Kurze Darst. d. theol. Studiums § 23, 39.)

Was ist nun das Charakteristische dieses Bezirks des geistigen Lebens, das Wesen der Religion, oder wie Schleiermacher mit einem Ausdruck, der besser als der Begriff „Religion“ die psychologische Seite der Sache zum Ausdruck bringt, der „Frömmigkeit“? Gerade ein kritischer Empirismus erlaubt es nicht, einen Allgemeinbegriff der Frömmigkeit aus dem von der Erfahrung gelieferten Material abzuziehen. Ein folgerich-

tiger Empirismus kann überhaupt keine Allgemeinbegriffe von irgend welchem wissenschaftlichen, synthetischen Wert durch bloße Abstraktion aus der Erfahrung gewinnen, weil die Abgrenzung des Gebiets, aus dem der Allgemeinbegriff gezogen wird, nur durch Anwendung des gesuchten Allgemeinbegriffs möglich ist; dieser Weg enthält also eine petitio principii. „Die bloß empirische Auffassung hat kein Maß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden." (Glaubensl. § 2, 2.) Der Empirismus kann in die wirre Mannigfaltigkeit der Erfahrung nur dadurch eine sinnvolle Gliederung bringen, daß er die Objekte der Erfahrung einteilt nach den psychologischen Funktionen, auf die sie sich beziehen. Wenn die Frömmigkeit ein selbständiges Gebiet des Geisteslebens ist, so muß sie ihre subjektive Funktion, ihren besonderen psychologischen Ort aufweisen können.

Was ist nun die psychologische Funktion, zu deren Gebiet die Frömmigkeit gehört? Schleiermacher unterscheidet drei Funktionen der Vernunft: Wissen, Tun und Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein. Die Frömmigkeit ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des unmittelbaren, zuständlichen Selbstbewußtseins. An dieser Stelle soll noch nicht näher auf diese Frage eingegangen werden. Wenn wir die Frage präzis so stellen, wie sie Schleiermacher stellt: Welches Gebiet des Seelenlebens ist der psychologische Ort der Frömmigkeit, kann seine Antwort nicht ernsthaft in Zweifel gezogen werden. Es soll damit nicht die engste Verbindung mit bestimmten Elementen des Wissens und gewissen Formen des Handelns geleugnet werden, im Gegenteil: Wissen und Tun gehören der Frömmigkeit sofern an, „als das erregte Gefühl dann in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt." (Glaubensl. § 3, 4.)

Ist der psychologische Ort erkannt, in dessen Gebiet die Frömmigkeit gehört, so muß man auf die psychologische Grundtatsache der Frömmigkeit kommen, wenn man

diese Funktion, das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewußtsein, auf ihre innere Struktur, die Art und Weise ihrer Aeußerung untersucht. Schleiermacher findet nun, daß sich alle inhaltlich verschiedensten Bestimmtheiten des Gefühls formal unter die zwei Gesichtspunkte des Freiheits- und Abhängigkeitsgefühls scheiden lassen, entsprechend der Tatsache, daß das Bewußtsein sich als selbsttätiges und von außen bestimmtes darstellt. Und zwar ist immer eine Wechselbeziehung von teilweisem Freiheitsgefühl und teilweisem Abhängigkeitsgefühl in jedem Moment des positiv bestimmten Bewußtseins vorhanden. Diese Wechselwirkung ist es, welche unser Sein in der Welt ausmacht. Nun gibt es aber außerdem noch ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, welches aus dem Gefühl der Relativität unserer Freiheit, der Unmöglichkeit schlechthiniger Freiheit besteht. Und dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erkennt Schleiermacher als das Wesen der Frömmigkeit, des frommen Selbstbewußtseins.

Es interessiert uns hier noch nicht das Einzelne dieser Ableitung und ihre inhaltliche Richtigkeit, sondern allein die hier befolgte Methode und ihre Konsequenzen für den Aufbau seiner Gotteslehre. Schleiermacher hat den psychologischen Ort der Frömmigkeit und ihre psychologische Erscheinungsweise innerhalb dieser Funktion gefunden in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. Der „Ausdruck Gott“ bringt zu dieser Erkenntnis gar nichts weiter hinzu, sondern ist nur eben ein Ausdruck für dieses Abhängigkeitsgefühl, d. h. für das Woher desselben; sich schlechthin abhängig fühlen und sich als in Beziehung mit Gott bewußt sein ist schlechterdings dasselbe (§ 4). Aus dieser Ableitung folgt durchaus nicht, daß Gott etwas irgendwie gegenständlich Gegebenes sei: „Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß. Die Uebertragung jener Vorstellung auf irgend einen wahrnehmbaren Gegenstand, wenn man sich derselben nicht als einer rein willkürlichen Symbolisierung bewußt wird und bleibt, ist immer

eine Korruption, sei es nun eine vorübergehende Uebertragung, also Theophanie, oder eine konstitutive, in welcher Gott als ein wahrnehmbares beharrliches Einzelwesen vorgestellt wird." (Glaubensl. § 4, 4 Schluß.) Dem Ausdruck Gott entspricht wohl eine Vorstellung, aber diese Vorstellung hat keine gegenständliche Bedeutung, sie ist nichts als die unmittelbarste reflexionsmäßige Bearbeitung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls.

Wie entsteht nun bei einer solchen Gottesvorstellung eine Lehre von Gott? Offenbar kann sie nicht aus dieser Vorstellung entwickelt werden. Denn die Bestimmung der Frömmigkeit ist entsprechend der angewandten Methode eine rein formale, eine Bestimmung ihrer psychologischen Erscheinungsweise. Es ist also damit nicht etwa eine Normalreligion, eine natürliche Religion gegeben, der gegenüber die positiven Religionen weniger Recht hätten. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kann deshalb nie rein an sich im Bewußtsein vorkommen, sondern immer nur anhängend an sonstige positive Inhalte des Bewußtseins, als Erscheinungsform dieser Inhalte. So gibt es keine reine Frömmigkeit an sich, sondern nur positive Frömmigkeiten. Ganz entsprechend ist auch die Gottesvorstellung, die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entspricht, ganz leer und kann deshalb keine inhaltlichen Bestimmungen aus sich heraus entwickeln, sondern muß ihre Bestimmungen aus den positiven, inhaltlichen Bestimmtheiten der jeweiligen bestimmten Frömmigkeiten abziehen.

Also auch in den positiven Religionen ist der Gottesbegriff immer etwas Abgeleitetes; er ist kein Element der Frömmigkeit selbst, sondern ein Produkt der Reflexion über den Inhalt der Frömmigkeit, ihr Niederschlag im Gebiet des Vorstellens. Damit ist nicht gesagt, daß er ein ganz zufälliges Gebilde sei. Denn aus der Einheit unseres geistigen Seins folgt, daß eine Bestimmtheit des Gefühls sofort im Denken, ebenso auch in einer bestimmten Form des Handelns zum Ausdruck kommt. Ja die Gemeinschaft der Frömmigkeit, die Kirche, ist nur dadurch möglich, daß die reine Innerlichkeit des frommen

Bewußtseins sich äußert und dadurch mitteilbar wird. Sie kann sich äußern in Handlungen, Geberden, z. B. der Andacht; diese können zu einem förmlichen Kultus weitergebildet werden. Sie kann sich aber auch äußern in der Rede. Sobald der Mensch sich als fromm erregter selbst Gegenstand wird, wird die Frömmigkeit als Vorstellung, als Gedanke gefaßt. Infolge der Einheit unserer Gesamtvernunft produziert das erregte fromme Selbstbewußtsein sozusagen Vorstellungen, in denen es seinen Gehalt in Form von Gedanken niederschlägt. Daraus entstehen die Glaubenssätze; und wenn diese Vorstellungen nicht der dichterischen Phantasie oder der rednerischen augenblicklichen Abzweckung überlassen werden, sondern eine begriffliche Bearbeitung erfahren, um in dialektischer Sprache ihren Inhalt auszudrücken, entstehen dogmatische Sätze. Die Glaubenssätze, und dazu gehört auch der Gottesbegriff und seine nähere Bestimmung, sind etwas Sekundäres, aus der Frömmigkeit selbst Abgeleitetes mit Hilfe der Phantasie, wenn anders die Phantasie das Vermögen ist, Gefühlswerte in Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Das heißt: Die Glaubenssätze sind religiöser Mythus. Es handelt sich dabei nicht um Gegenstände, um irgend ein „Sein“ außerhalb des frommen Selbstbewußtseins. Die Gotteslehre der Dogmatik sagt nicht aus, was Gott „ist“, ob Gott „existiert“, welche Eigenschaften er „hat“, sondern nur welcher Gottesbegriff und welche Eigenschaften den Inhalt des frommen Selbstbewußtseins am richtigsten widerspiegeln, symbolisieren. „Die Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.“ (§ 50.)

Aus dem sekundären Charakter der Glaubenssätze erklärt sich auch, daß die einzelnen Sätze gegenüber dem System das Ursprüngliche sind. Die religiöse Phantasie produziert nur einzelne Glaubenssätze; und ihre systematische Zusammenordnung geht aus demselben Bedürfnis hervor, wie die dogmatische Fixierung der Sätze selber, d. h. aus begrifflich dialektisch wissenschaftlichen Gründen. Beides ist nötig; denn die einzel-

nen Sätze müssen kritisch untersucht werden, ob sie auch reine Ausdrücke des frommen Selbstbewußtseins sind, oder ob nicht die darin enthaltenen Vorstellungen sich bereits nach anderen, der Frömmigkeit selbst heterogenen Gesetzen, nach den Gesetzen des gegenständlichen Bewußtseins, weitergebildet haben und dadurch über das der Dogmatik zustehende Gebiet hinausgeschritten sind. Und nur eine systematische Zusammenordnung, deren Prinzip aus der Grundtatsache der bestimmten positiven (also hier christlichen) Religion entnommen ist, gibt eine Gewähr dafür, daß der ganze Inhalt des frommen christlichen Bewußtseins darin vorkommt.

Schleiermacher entnimmt nun aus seiner Bestimmung vom Wesen des Christentums eine Dreiteilung seiner Glaubenslehre. Wenn nämlich das unterscheidende Merkmal des Christentums ist, daß alles darin „bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung", so muß die Glaubenslehre erstens Sätze darüber enthalten, was in dem frommen Selbstbewußtsein schon vorausgesetzt ist mit dem in dem Begriff „Erlösung" enthaltenen Gegensatz von Sünde und Gnade, zweitens Sätze über das fromme Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Sünde, drittens über das fromme Selbstbewußtsein als Bewußtsein der Gnade.

Wie verhält sich zu dieser Dreiteilung die Gotteslehre? Die Aufstellung einer Gotteslehre beruht zunächst auf einer anderen Dreiteilung, die aus der Definition der Frömmigkeit als schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl fließt und somit für alle Religionen, nicht bloß die christliche, gilt. Dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl selbst entsprechen dogmatische Sätze über dieses selbst, also über die darin gegebene eigenartige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins. — Da aber dieses Selbstbewußtsein, sofern es überhaupt wirklich zeiterfüllend vorhanden ist, immer in Wechselwirkung mit dem ganzen allgemeinen Zusammenhang des Gesamtseins steht, und der positive Inhalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ja durch die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins von außen bedingt ist, so muß es auch dogmatische Sätze über dieses außer dem Be-

wußtsein Befindliche, über die Welt, geben, sofern sie eben diesen positiven Inhalt bestimmt. — Endlich ist aber in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit sowohl des Selbstbewußtseins als auch des Bestimmenden außer demselben das „Woher" dieser Abhängigkeit, d. h. Gott, immer auch mitgesetzt; also muß es auch dogmatische Sätze über Gott geben.

Diese drei Teile sind nun aber nicht gleichwertig. Denn wesentlich ist die ganze Frömmigkeit doch eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins; das erste also, was entsteht, wenn dies erregte Selbstbewußtsein sich selbst Gegenstand wird, sind Sätze über das Selbstbewußtsein. Schleiermacher spricht das auch vollkommen deutlich aus. Wir müssen „die Beschreibung menschlicher Zustände für die dogmatische Grundform erklären, Sätze aber von der zweiten und dritten Form (über die Welt und Gott) nur für zulässig, sofern sie sich aus Sätzen der ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemütserregungen gelten". (Glaubensl. § 30, 2 Schluß.) In seinen Sendschreiben an Lücke bezeichnet er es als Ideal der Dogmatik, überhaupt keine Sätze über die Welt und über Gott zu enthalten. Er sagt, er habe sich bei der Vorbereitung der zweiten Auflage ernstlich überlegt, „ob es nicht schon jetzt bei der zweiten Ausgabe meines Buches Zeit sei", diese Sätze über die Beschaffenheiten der Welt und über die Eigenschaften Gottes aus der Dogmatik ganz auszuschalten. „Denn wenn es wahr ist, daß sie nichts aussagen, was nicht seinem wesentlichen Gehalte nach schon in den Sätzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten sei: so können jene beiden anderen ja gemißt werden. Und das ist auch in der Tat meine Ueberzeugung, womit denn auch die zusammenhängt, daß unsere Glaubenslehre einmal lernen wird, sich ohne sie zu behelfen." (Werke I, 2, S. 627.) Und er ist überzeugt, auch unter dieser Form der Dogmatik alle Lehrstücke, die er jetzt behandelt hat, unterbringen zu können. Er hielt das bei näherer Ueberlegung allerdings jetzt noch für eine „dem Werke in seiner Wirkung schädliche Uebereilung"; denn, wie die Glaubenslehre

(§ 30, 3) ausführt, dadurch würde sie sich die historische Anknüpfung an den noch herrschenden religiösen Sprachgebrauch abschneiden und damit ihren kirchlichen Charakter verlieren. Das bleibt aber jedenfalls bestehen: die Sätze über die Welt und über Gott müssen im engsten Anschluß an die Grundform behandelt werden; denn nur sofern sie sich aus dieser entwickeln, sind sie Glaubenssätze. Andernfalls ist bei ihnen die Gefahr kaum zu vermeiden, daß diese Lehren über Gott und die Welt gegenständlichen, philosophischen Charakter bekommen.

Welche dieser beiden Dreiteilungen nun den Vorrang bekommen soll, ist keine prinzipielle, sondern nur eine praktische Frage. Auch die letztgenannte könnte die Haupteinteilung abgeben, und somit die Gotteslehre im Zusammenhang abgehandelt werden, wenn nur die Entwickelung des Selbstbewußtseins vorausgeht und den ersten Teil bildet. Viel zweckmäßiger ist es aber, die Dreiteilung innerhalb des christlichen Selbstbewußtseins zu Grunde zu legen. Denn von diesen drei Teilen bildet jeder, zusammengenommen mit den daraus abgezogenen Sätzen über die Welt und Gott, ein abgeschlossenes Ganzes, und die enge Abhängigkeit der Sätze über Gott und die Welt von denen über das fromme Selbstbewußtsein ist dadurch hervorgehoben, daß je zu einer Gruppe von Sätzen über das Selbstbewußtsein die dazugehörigen Sätze über die Welt und über Gott gestellt sind. So kommen in dieser Anordnung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften alle bisher herausgehobenen Eigenheiten der Prinzipienlehre Schleiermachers, seiner Gesamtanschauung von Religion, Glaube und Glaubenslehre zum Ausdruck.

Der gezeichnete Gedankengang, in dem Schleiermacher seine Prinzipienlehre gibt, ist nicht ganz geradlinig. Schon die kurze Skizze, die eben gegeben worden ist, zeigt einen komplizierten Charakter, der es nicht zu einem ganz klaren Bild der methodischen Grundsätze kommen läßt, die der Glaubenslehre zu Grunde liegen. Es gehört noch zu dem ersten, historischen Teil unserer Untersuchung, wenn jetzt die Ursache dieser Kom-

plikation aufgedeckt werden muß. Sie ist gerade für die Beurteilung der Gotteslehre von erheblicher Bedeutung.

Die Gottesidee ist einerseits das Produkt der frei schaffenden religiösen Phantasie, die sich aus der positiven Bestimmtheit des Selbstbewußtseins in einer bestimmten Form der Frömmigkeit ihren Mythus nach den Gesetzen der Phantasie schafft. Andererseits ist sie nichts als das Komplement, das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Hat die letztere Bestimmung dieselbe Weite wie die erstere? Wenn mit der Bestimmung der Frömmigkeit als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls wirklich bloß ein psychologischer Ort, eine rein formale Bestimmung gegeben ist, so muß daneben der Positivismus betreffs der einzelnen Religionen Platz haben. Aber schon vor genauer Prüfung kann man feststellen, daß diese Definition sich spröde gegenüber der Mannigfaltigkeit der Religionen verhält; das Gefühl der Relativität, der absoluten Bedingtheit und Abhängigkeit unserer Existenz erscheint als ein positiv bestimmtes Gefühl, das keiner Ausfüllung durch positive Inhalte bedarf, um einen Moment unseres Selbstbewußtseins zu erfüllen.

Auf ein ähnliches Ergebnis führt eine Betrachtung der Lehnsätze aus der Religionsphilosophie, die sich an die Definition der Frömmigkeit anschließen. — Die verschiedenen geschichtlichen Religionen verhalten sich zueinander einerseits wie Entwickelungsstufen (§ 7). Damit ist gesagt, daß eigentlich nur die höchste Stufe, nämlich die monotheistische Religion, Frömmigkeit im vollen Sinne ist oder vielmehr der klare Ausdruck des Wesens der Frömmigkeit ist; alles Andere sind nur Annäherungen an diese oder verworrene Vorstellungen derselben (§ 8).

Andererseits verhalten sich die historischen Religionen zu einander als verschiedene Arten (§ 7). Schleiermacher nennt als solche Arten die teleologische und die ästhetische Frömmigkeit (§ 9). In der teleologischen Frömmigkeit werden die leidentlichen Zustände den tätigen untergeordnet in dem Sinn, daß „alle leidentlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt nur als

Mittel erscheinen, um die Gesamtheit seiner tätigen Zustände hervorzurufen“ (§ 9, 1). Die ästhetische Frömmigkeit ist die „Gestaltung der Frömmigkeit, wenn jeder Moment der Selbsttätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesamte endliche Sein, also auf die leidentliche Seite bezogen, in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aufgenommen wird.“ (§ 9, 1.)

Sind das wirklich gleichwertige Arten des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit? Nach § 4 beruht dieses Gefühl darauf, daß unsere „ganze Selbsttätigkeit von anderwärts her ist“ (§ 4, 3), also ebenfalls abhängig ist, und gerade dieses Gefühl, daß auch unsere Selbsttätigkeit nur ein Bestimmtsein von außen ist, ist als ästhetische Frömmigkeit der teleologischen gegenübergestellt. Die teleologische Frömmigkeit könnte man im Gegenteil als schlechthiniges Freiheitsgefühl bezeichnen, das in demselben Sinne möglich ist wie ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl: denn es ist darin das Gefühl enthalten, daß auch alle unsere leidentlichen Zustände nicht schlechthin von außen gesetzt sind, sondern immer ein Moment der Selbsttätigkeit mitgesetzt ist, ja daß sie nur als Mittel erscheinen, unsere Selbsttätigkeit hervorzurufen.

Nehmen wir das alles zusammen, so ergibt sich hier dasselbe wie oben: Es gibt nicht verschiedene, sondern nur eine Art des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, nämlich die ästhetische Form der Frömmigkeit. Innerhalb dieser Art verhalten sich alle geschichtlichen Religionen wie Entwicklungsstufen. Also gibt es in Wirklichkeit gar keine verschiedenen gleichwertigen Religionen, sondern nur die eine ästhetisch-monotheistische Normalreligion. Daß wirklich die teleologische Form der Frömmigkeit sich nur künstlich unter den Gesichtspunkt der schlechthinigen Abhängigkeit bringen läßt, könnte durch die ganze Glaubenslehre hindurch im einzelnen nachgewiesen werden. Denn dem wesentlichen Zug des Christentums, welches tatsächlich teleologischen Charakter hat, nämlich der Erlösungsidee, liegt gerade nicht das Frömmigkeitsideal des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu Grunde, sondern das Frömmigkeits-

ideal, daß die Selbsttätigkeit in jedem Moment das Gefühl der Abhängigkeit, das Bestimmtsein von außen überwinde, also, wenn man so will, das Ideal des schlechthinigen Freiheitsgefühls. Aber diese Spezialuntersuchung würde vom Thema abführen. Für die Beurteilung der Gotteslehre ist es aber von Wichtigkeit, den Grund aufzuzeigen, warum Schleiermachers Bestimmung der Frömmigkeit dem Positivismus widerstrebt.

Es besteht nämlich nicht nur eine Spannung, sondern ein sachlicher Widerspruch zwischen § 3 und § 4 der Glaubenslehre, also zwischen der Behauptung, daß die Frömmigkeit eine Bestimmtheit des Gefühls ist, und der Bestimmung dieses Gefühls als des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit, und damit zwischen den späteren Sätzen, die sich auf den einen, und denen, die sich auf den anderen Paragraphen stützen; und daraus entspringen die Unklarheiten in der Gotteslehre. Der Widerspruch besteht darin, daß der Ausdruck „Gefühl" in den zwei Paragraphen Verschiedenes, Gegenteiliges aussagt. Um diese These zu beweisen, muß der Inhalt dieser Paragraphen eingehender untersucht werden.

Der § 3 gibt eine sehr klare Anschauung davon, was mit dem Begriff „Gefühl" oder „unmittelbares Selbstbewußtsein" gemeint ist, in dessen Gebiet die Frömmigkeit verlegt wird. Besonders zwei negative Bestimmungen grenzen den Begriff scharf nach den Richtungen ab, wo Mißverständnisse möglich sein könnten (§ 3, 2). Es ist eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, also kein leerer, unbewußter Zustand des Subjekts, sondern etwas Inhaltliches, Zeiterfüllendes. Und es ist kein Wissen, kein gegenständliches Bewußtsein, kein „Aussichheraustreten" des Subjekts. Das Wissen um dieses Gefühl ist schon ein Zweites, eine Reflexion darüber. Das Gefühl ist ein einfacher Zustand, ein zuständliches Selbstbewußtsein, ein gänzliches „Insichbleiben" des Subjekts. Das Beispiel, das Schleiermacher zur Verdeutlichung anführt, ist sehr bezeichnend: Freude und Leid ist ein Zustand, ein Gefühl, dagegen nicht Selbstbilligung und Selbstmißbilligung, weil dabei das Selbstbewußtsein sich selbst Gegenstand wird. Die Zuständ-

lichkeit des Gefühls hängt auch nicht am Wissen, sodaß es nur Nebenerscheinung des gegenständlichen Bewußtseins wäre; es kann den bleibenden Untergrund des Selbstbewußtseins bilden, wenn Vorstellungen und Willensentschlüsse drin kommen und gehen, oder auch wenn alles Denken und Handeln im Bewußtsein ganz zurücktritt.

Es ist zweckmäßig, an dieser Stelle die Bedeutung der Zurechnung der Frömmigkeit zum zuständlichen Selbstbewußtsein deutlich zu machen an einem Vergleich mit verwandten Bestimmungen der Reden über die Religion in erster und zweiter Auflage.

In der ersten Auflage der Reden ist die Religion am häufigsten bestimmt als „Anschauung des Universums", „Sinn und Geschmack für das Unendliche". In beiden Bestimmungen ist psychologisch ein Doppeltes gesetzt: das anschauende Subjekt und der Gegenstand der Anschauung, das Universum, bezw. das Subjekt, das Sinn und Geschmack hat, und das Unendliche selbst. Beide Begriffe, Anschauung und Geschmack, gehören also dem gegenständlichen Bewußtsein an, weil sie eine Beziehung zwischen einem Subjekt und einem Objekt ausdrücken. Aber beide Begriffe bringen Schleiermachers Religionsauffassung in den Reden noch nicht ganz zum Ausdruck. Die eigentliche religiöse „Handlung des Gemüts" ist an der berühmten Stelle in der 2. Rede S. 72—74 (der Originalausgabe) beschrieben. Zu der Anschauung muß das Gefühl treten. „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts. Beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind." Die Anschauung gehört dem gegenständlichen Bewußtsein an; sie ist ein Auffassen des Handelns des Universums auf uns. Aber diesem objektiven, gegenständlichen Vorgang entspricht eine Beschaffenheit des anschauenden Subjekts, eine Zuständlichkeit, d. h. eine Bestimmtheit des Gefühls. Und nur der Moment ist der eigentlich religiöse, in dem dieser Zustand und Gegenstand zusammentreffen und in eine Einheit zusammenfließen, in der

Anschauung und Gefühl noch ungetrennt eins sind. „Jener erste geheimnisvolle Augenblick . . ., ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinander geflossen und eins geworden sind, ehe noch beide an ihren ursprünglichen Platz zurückkehren" usw. Sehr bald, „bei der geringsten Erschütterung", besonders sobald die Reflexion sich darauf richtet, tritt das Gefühl und die Anschauung wieder auseinander; deshalb läßt sich dieser eigentlich religiöse Vorgang gar nicht gedankenmäßig fassen und beschreiben; das Wesentliche ist darin aber die ungeschiedene Einheit des Gegenständlichen und Zuständlichen.

Nun hat Schleiermacher später in diesem Punkt seine Anschauung geändert. Bestimmt hat ihn dazu wohl seine Auseinandersetzung mit der Philosophie Schellings; er wollte die scharfe Trennung von Religion und Philosophie, die schon in der ersten Auflage eines seiner wichtigsten Anliegen gewesen war, auch gegenüber der Philosophie Schellings durchführen, der denselben Begriff der Anschauung des Universums in intellektualistischerem Sinn verwendete. (Vgl. hierzu H. Süskind: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, S. 149 ff.) Deshalb hat er im religiösen Vorgang die objektive Seite, die Wirksamkeit des gegenständlichen Bewußtseins, die Anschauung zurückgeschoben. Schon in den Korrekturen der zweiten Auflage der Reden ist das Bestreben unverkennbar, das ganze Gebiet des gegenständlichen Bewußtseins, somit auch die Anschauung, zum Gebiet des wissenschaftlichen, philosophischen Erkennens zu schlagen, und die Religion nur im Zuständlichen, im Gefühl zu suchen. Dieses Bestreben, dessen Entwicklung hier nicht zu verfolgen ist, ist in der Glaubenslehre vollkommen durchgeführt; und auf dem Hintergrund des Religionsbegriffs der ersten Auflage der Reden ist der Sinn des § 3 der Glaubenslehre besonders deutlich: die Religion hat nichts mit dem Universum, mit der Anschauung mehr zu tun, sie ist das schlechthin Subjektive, die reine Innerlichkeit, das zuständliche Bewußtsein im Gegensatz gegen das Handeln nach außen wie gegen alles Wissen oder

Anschauen von Gegenständen. In den Reden, besonders der ersten Auflage, war das zuständliche Moment des religiösen Vorgangs ganz zweifellos eine Begleiterscheinung, eine Funktion des gegenständlichen, und das Gegenständliche, die Anschauung des Universums, der Kern der Sache. Dieser Zusammenhang wird jetzt strikte abgelehnt. Das Gefühl hat kein gegenständliches Bewußtsein, kein „Wissen" zur Voraussetzung, diese Meinung ist für ihn ein Intellektualismus, mit dem man nicht weiter streiten, den man nicht mit Vernunftgründen widerlegen kann, sondern nur durch Tatsachen des Bewußtseins, die z. B. unwiderleglich zeigen, daß die Reinheit und Höhe der Gottesvorstellung bei einem Menschen durchaus nicht das Maß seiner Frömmigkeit bezeichne, daß höchste subjektive Frömmigkeit mit der mangelhaftesten religiösen Vorstellungswelt verbunden sein könne. (Sendschreiben an Lücke, Werke I, 2, S. 583 ff.; hier erklärt er diesen Intellektualismus S. 587 daraus, daß allerdings bei vielen Theologen erst aus der theoretischen Beschäftigung mit den religiösen Gedanken sich wirkliche Frömmigkeit herausbilde, statt daß umgekehrt die Frömmigkeit den Anlaß zum Theologiestudium gebe; aber es sei verhängnisvoll, diese unnatürliche, wenn auch in den praktischen Verhältnissen kaum zu umgehende Tatsache als das Normale, Notwendige hinzustellen.) Vielmehr ist sachlich die religiöse Innerlichkeit, der religiöse Zustand des Menschen, wie jedes Erfahrungsurteil beweist, der Maßstab seiner Frömmigkeit, also das Ursprüngliche in der Frömmigkeit, und also das Gegenständliche, die religiöse Vorstellungswelt, das Abgeleitete, und zwar wenn sie wirklich religiös ist, aus dem religiösen Zustand abgeleitet. Hieran schließt sich die oben in der Skizze gezeichnete Methode des Aufbaus einer Gotteslehre aus der Phantasie folgerichtig an: Der Inhalt des Gefühls wird mitteilbar, indem er sich in Form von Gedanken niederschlägt usw.

Dies ist der Grundgedanke von § 3. Gehen wir nun zu § 4 weiter.

Der § 4 geht aus von einem in der Erfahrung gegebenen Gegensatz im Selbstbewußtsein, zwischen dem „Sichselbstsetzen"

und dem „Sichselbstnichtsogesetzthaben“, zwischen dem Dasein und Sosein eines Menschen. Dem ersteren entspricht die Selbsttätigkeit, dem letzteren die Empfänglichkeit. Ist die Feststellung dieses Gegensatzes ein Akt im zuständlichen oder im gegenständlichen Bewußtsein? Man muß hier die Frage genau fassen: Der Gegensatz selber ist ein Gegensatz im Sein, im Zustand des Subjekts, aber nicht im Bewußtsein, sondern im „gegenständlichen Zustand“, um das Verhältnis der Begriffe recht deutlich zu machen, also im objektiven Sein des Subjekts. Ins Bewußtsein tritt dieser Gegensatz ebendeshalb nicht durch das Gefühl in dem Sinn, wie es von § 3 definiert ist, sondern durch das Bewußtsein, welches allein sich auf objektive, gegenständliche Tatsachen bezieht, durch das gegenständliche Bewußtsein. Selbstverständlich kann und wird diese Erfahrung im gegenständlichen Bewußtsein, wie jede andere auch, im Gefühl Reaktionen, Zustände hervorrufen. Aber ursprünglich ist die Unterscheidung zwischen Dasein und Sosein, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit ein Produkt der Selbstreflexion und kann nur in einem Bewußtsein sich finden, das sich selbst Gegenstand geworden ist.

Diesen beiden Elementen unseres geistigen Seins entspricht das „Freiheitsgefühl“ und „Abhängigkeitsgefühl“. Dieser Gebrauch des Wortes „Gefühl“ ist dem volkstümlichen Sprachgebrauch entnommen, ist aber radikal anders als der Begriff „Gefühl“, wie er in § 3 definiert ist. Wenn ich mich frei oder abhängig „fühle“, so ist dies das Ergebnis einer gegenständlichen Betrachtung meiner Situation, und es wäre korrekter, von „Freiheitsbewußtsein“ und „Abhängigkeitsbewußtsein“ hier zu reden. Selbstverständlich hängen sich diesem Bewußtsein fast immer starke Gefühle an, der Lust oder Unlust, Freude, Triumph, Angst, Niedergeschlagenheit usw. Aber Schleiermacher macht ganz richtig darauf aufmerksam, daß diese Gefühle dem Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl durchaus nicht immer parallel gehen, sodaß das Freiheitsgefühl immer Gefühle der Lust, das Abhängigkeitsgefühl immer solche der Unlust im Gefolge hätten; es kann auch umgekehrt sein

(§ 4, 2). Die Gefühle sind wechselnd, also unwesentlich; das Konstante, also offenbar Wesentliche, ist beim Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl ein gewisser Vorstellungsinhalt.

So ist nun auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ebenfalls nur im gegenständlichen Bewußtsein möglich, als Folge einer vergleichenden, reflektierenden Betrachtung unseres Daseins, besonders einer kritischen Betrachtung der Momente unserer Selbsttätigkeit. Wenn wir uns auch in diesen Momenten der Relativität aller unserer Freiheit, der ganzen Bestimmtheit unseres Daseins von außen bewußt werden, so kann dieses Bewußtsein sehr starke Reaktionen im zuständlichen Bewußtsein hervorrufen, Verzweiflung oder Trotz oder ruhige Ergebung; aber das Abhängigkeitsgefühl selber ist von diesen seinen Wirkungen zu unterscheiden. (Vgl. dazu auch Süskind, Der Einfluß Schellings usw. S. 168 f.)

Und nun ist dieses Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit etwas durchaus Einfaches, Eindeutiges, der einfache Gedanke der Relativität unseres Daseins. Wenn darin die Frömmigkeit besteht, so gibt es eben nur eine Frömmigkeit, die in diesem einen Gedanken besteht, und die positiven Religionen haben daneben keinen Platz. Und wenn wir zur Gotteslehre übergehen, so kann man aus diesem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl einen ganz deutlichen rationalen Gottesbegriff herauskonstruieren. Gott ist das Woher dieser schlechthinigen Abhängigkeit, die schlechthinige Kausalität. Schleiermacher erklärt, diese Kausalität kann nicht die Welt sein in dem Sinn der Gesamtheit des zeitlichen Seins, und noch weniger irgend ein Teil derselben, weil wir der Welt gegenüber immer ein, wenn auch noch so begrenztes, Freiheitsgefühl haben. Der Schluß ist nicht berechtigt. Das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit ist ja nach seiner eigenen Ableitung gar nichts Anderes als das Bewußtsein der Relativität unserer Freiheit, der Gebundenheit unserer Selbsttätigkeit an Objekte, also gerade ein aus der Wechselseitigkeit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, in der das Eine nie ohne das Andere ist, also aus der Welt entsprungenes Gefühl. Gott ist also zwar nicht

die Gesamtheit des zeitlichen Seins selber, aber das Wirkungsgesetz dieser Gesamtheit, das auch unsere ganze Selbsttätigkeit hineinflicht in den Zusammenhang der Welt, das uns selber zu einem Teil der Welt macht. Gott ist also der Naturzusammenhang, nicht als Tatsächlichkeit, als Summe der zusammenwirkenden Gegenstände, aber als Idee, die Idee der Gesetzlichkeit des Weltgeschehens, die bewirkt, daß wir zwar jedem einzelnen Ding gegenüber und in jedem einzelnen Moment ein gewisses Freiheitsbewußtsein auf Grund unserer Selbsttätigkeit der Welt gegenüber haben (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl kann „streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein"! ! § 4, 3), daß wir aber im Prinzip uns doch mit unserem ganzen Sosein, auch mit unserer Selbsttätigkeit, diesem Naturganzen einordnen. Im § 34 der Glaubenslehre ist diese Anschauung von Schleiermacher selbst angenommen.

Das ist nun freilich eine ziemlich dürftige Gottesidee, aber keine solche, die dadurch bereichert werden könnte, daß sie mit dem ganzen Gehalt einer positiven Religion angefüllt würde; sie ist, weil sie ihrem Ursprung nach rationalistisch, logisch aus einem Gedanken deduziert ist nach Art etwa der via causalitatis der scholastischen Dogmatik (vgl. § 50, 3), allem positiven religiösen Gehalt gegenüber spröde und unzugänglich.

Wir sehen also, wir haben in § 3 und § 4 ganz disparate Gedankengänge vor uns. Wie die vorangestellte Skizze des Gedankengangs der Einleitung zeigt, knüpft die Hauptmasse des Folgenden, besonders auch die methodische Grundlegung der Gotteslehre, an den Gedankenkreis des § 3 und seinen subjektivistischen Positivismus an. Auch von der Glaubenslehre selber geht nur der erste, noch nicht an dem spezifisch christlichen Gegensatz von Sünde und Gnade orientierte Teil auf die Gedanken des § 4 tiefer ein.

Hätten wir uns also diese Untersuchung sparen können und nur den Gedankenkreis des § 3 untersuchen müssen? Hätte Schleiermacher den § 4 weglassen können? Sicher nicht. Denn der § 4 enthält für ihn das, was man sonst den Wahrheits-

beweis nennt. Der § 3 gibt als den psychologischen Ort der Frömmigkeit das Gefühl an. Was aber unterscheidet die frommen von allen anderen unser Bewußtsein in buntem Wechsel durchziehenden Gefühlen? Was gibt uns das Recht, der religiösen Vorstellungswelt, welche die Phantasie frei schaffend aus den frommen Gefühlen aufbaut, einen festeren Wert und eine höhere Wirklichkeit zuzuschreiben, als sonstigen luftigen Gebäuden der spielenden Phantasie, die doch auch Vergegenständlichung von Gefühlen sind? Der § 4 begründet das damit, daß das religiöse Gefühl kein zufälliges Gebilde ist, sondern eine wesentliche Seite unserer ganzen geistigen Existenz, das nicht willkürlich kommt und geht, sondern den dauernden Untergrund unseres Bewußtseins bildet. „Die Anerkennung, daß dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, indem darin unser Selbstbewußtsein die Endlichkeit des Seins im Allgemeinen vertritt, nicht etwas Zufälliges ist noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes" (§ 33). Wenn tatsächlich bei vielen Menschen Frömmigkeit kaum zu finden ist, so ist bei diesen eben die Entwicklung derselben gehemmt worden; das kann nichts beweisen gegen die aus der Ableitung folgende Wesentlichkeit dieses Elements unseres Lebens. Darum unterscheidet sich die darauf gegründete Gottesidee von allen anderen Phantasiegebilden ebenso wie das fromme Gefühl von allen anderen, nämlich durch ihre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Dadurch wird der § 4 zum Rückgrat der ganzen Glaubenslehre, das allen einzelnen Sätzen erst ihren Halt gibt; er führt die Frömmigkeit aus dem individuellen Subjektivismus hinaus zu einem generellen Subjektivismus, der nach Schleiermachers Ansicht genügt zur Grundlegung der Glaubenslehre; die Wahrheit des Glaubens beruht in seiner Allgemeingültigkeit und (subjektiven) Notwendigkeit. Wenn wir von da aus zurückschauend uns daran erinnern, daß die Frömmigkeit, deren Allgemeingültigkeit bewiesen ist, nämlich das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, gar nicht die Frömmigkeit des § 3 mit ihrem Positivismus

ist, auf der doch die Hauptmasse der Glaubenslehre ruht, so eröffnet sich ein Blick in eine Unstimmigkeit, die sich durch die ganze Glaubenslehre verfolgen ließe, und die auch für die Gotteslehre von größter Bedeutung ist.

Mit diesen letzten Untersuchungen sind die Voraussetzungen gegeben, um die Frage präzis zu beantworten: Wie ist in Schleiermachers Gesamtanschauung von Religion, Glaube und Glaubenslehre seine Gotteslehre und ihre Anordnung in der Glaubenslehre begründet?

Die Religion ist nicht Anerkennung objektiver Tatbestände, nicht ein Bewußtsein von einem gegenständlich gegebenen Gott mit Eigenschaften, die eine Seinsweise ausdrücken, sondern die Religion ist eine Bestimmtheit des zuständlichen Selbstbewußtseins, des Gefühls. Aber sie ist eine solche Bestimmtheit des Gefühls, die dem menschlichen Selbstbewußtsein wesentlich ist, darum ist sie allgemeingültig und kann man sie jedermann zumuten. Nämlich sie ist das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Ein Gottesbegriff ist damit doch möglich gemacht: Gott ist das Woher dieser Abhängigkeit. Tatsächlich ist damit das Vorhergehende aufgehoben; dieser Gott ist dann doch wieder gegenständlich gedacht.

Glaubenssätze sind nun „Auffassungen der frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt“ (§ 15), Versuche, die religiösen Zustände mit Worten gegenständlich darzustellen. Dialektisch bearbeitet geben diese Glaubenssätze zusammen die Glaubenslehre. Selbstverständlich haben Glaubenssätze und Glaubenslehre den verschiedensten Inhalt nach den verschiedenen positiven Inhalten der frommen Gemütszustände, die nur von bestimmten positiven Religionen gegeben werden. Aber zunächst haben sie alle das gemein, daß sie nur Aussagen über das fromme Selbstbewußtsein enthalten. Das ist auch für Schleiermacher das Ideal einer Glaubenslehre, dessen Durchführung ihm sachlich möglich, nur jetzt noch unzweckmäßig erscheint.

Aber auch hier die Kehrseite: Da der Gottesbegriff einmal da ist, so kann das fromme Selbstbewußtsein als Gefühl schlecht-

hiniger Abhängigkeit immer auch in dieser Beziehung auf den Gottesbegriff betrachtet werden. Nun kann man das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl eigentlich nicht in verschiedener Weise auf Gott beziehen, wodurch (nach § 50) verschiedene Eigenschaften in Gott gesetzt werden könnten. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist ein Bewußtseinsinhalt, und Gott ist gar nichts dazuhin. In Beziehung zu Gott sein und sich schlechthin abhängig fühlen, ist ja ein und dasselbe, also kann nicht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl verschiedene Beziehungen zu Gott haben. So kann Schleiermacher sagen, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften sei nur aus dem dichterischen Bedürfnis entsprungen, „die einfache Vorstellung des höchsten Wesens dadurch zu beleben und zu befestigen", daß sie es recht menschenähnlich macht (§ 50, 1). Aber hier verschlingen sich nun die beiden Gedankenreihen unauflöslich: Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften sind „Glaubenssätze", weil sie aus dem frommen Selbstbewußtsein abgeleitet sind, also nur vergegenständlichende Ausdrücke für fromme Zuständlichkeiten; was gegenständlich daran ist, ist nicht „Glaubenssatz". Damit ist dem Gottesbegriff die ganze Beweglichkeit des freien Phantasieprodukts wiedergegeben. Wenn die dogmatische Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins verschiedene Gruppen von Glaubenssätzen unterscheiden muß, wie sie sich für Schleiermacher aus der Grundtatsache des Christentums als Erlösungsreligion ergeben, so muß jeder dieser Gruppen eine Gruppe von dogmatischen Sätzen über Gott entsprechen, die aus ihr abgeleitet werden. Nur eine solche feste Anknüpfung an die Analyse des Selbstbewußtseins sichert der Gotteslehre den Charakter als wirklich religiöser Lehre.

So steht die ganze Gotteslehre in einer eigentümlichen Schwebe zwischen dem Subjektivismus, der sie nur als Phantasieprodukt würdigen kann — hierauf gründet sich ihre methodische Anordnung — und der Vergegenständlichung, die durch die Ableitung aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nahe gelegt ist — hierauf gründet sich die Einführung einer Gotteslehre überhaupt und der Anspruch der Allgemeingültigkeit

dieser so angeordneten Gotteslehre, die ihr doch erst ihre dogmatische Existenzberechtigung gibt.

Damit ist die historische Frage unseres Themas gelöst; auf eine einfachere Formel läßt sich die Antwort nicht bringen, weil die Komplikation in seinen Gedanken selbst liegt.

II. Kritik der Begründung Schleiermachers.

Wie sollen wir über diese Lehre und ihre Begründung urteilen? Die im ersten Teil gegebene Analyse der Begründung bietet von selbst einen wichtigen Angriffspunkt für eine sachliche Kritik in der Erkenntnis, daß in dieser Begründung zwei sachlich nicht vereinbare Gedankengänge verschmolzen sind, von denen doch keiner entbehrt werden kann. Aber ein Angriff auf einzelne Punkte eines Systems ist ohne wissenschaftlichen Wert, wenn die Kritik nicht die Grundlage, auf der dieses Gebäude ruht, erschüttern kann. Wir müssen zu den leitenden Sätzen: Religion ist eine Bestimmtheit des Gefühls, und: Religion ist schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, — Stellung nehmen. Wichtiger ist für uns der erstere Satz, weil auf ihm die Ausführung der Gotteslehre hauptsächlich beruht.

Ich möchte an dieser Stelle durch eine kurze geschichtliche Einleitung deutlich zu machen versuchen, welche Fragestellung Schleiermacher betreffs der Gestaltung der Gotteslehre vorlag. Denn ein von außen herangetragenes Urteil über seine Stellung ist nur dann begründet, wenn es sich dieselben Probleme stellt, wenn es die Aufgabe deutlich sieht, deren Lösung es kritisieren will. Wenn wir zu rasch bloß fragen, was wir heute von einer Gotteslehre erwarten, übersehen wir leicht Probleme, die vielleicht sachlich ebenso bedeutungsvoll sind und damals im Mittelpunkt standen, und nur heute gerade nicht mehr im Vordergrund des Interesses stehen. In diese Problemlage zur Zeit Schleiermachers soll diese Einleitung einführen; von einer historisch-psychologischen Einzeluntersuchung, wie weit und in welchem Sinn die einzelnen Bewegungen nachweisbar auf ihn eingewirkt haben, kann dabei abgesehen werden.

Wir müssen ausgehen von der Zeit, wo die Vorstellungswelt, in der sich die traditionellen kirchlichen Dogmen bewegen, noch ein im Ganzen unangefochtenes Gemeingut der gesamten Kulturwelt war. Das ist die Zeit, in der die klassischen Ausprägungen katholischer und protestantischer Frömmigkeit entstanden sind, rund gerechnet von Augustin bis ins 17. Jahrhundert hinein. Das Weltbild, das vor der Phantasie dieser Generationen stand, hat bei aller Mannigfaltigkeit im Einzelnen einen gemeinsamen Grundcharakter. Die Welt ist keine in sich fertige, geschlossene Einheit; der Begriff der Natur im strengen Sinn existiert noch nicht. Die Welt ist nur eine Summe von Substanzen, der Stoff, mit dem die überweltlichen (göttlichen, dämonischen, teuflischen) Kräfte arbeiten. Die ganze übersinnliche Welt, der Himmel mit Gott, den Engeln, den Heiligen, den Seelen der Verstorbenen steht in lebendigstem Wechselverkehr mit der Welt; sie greifen von oben her überall ein. Und die Hölle mit dem Teufel und seinen Dienern, Dämonen, Hexen und was sonst an uraltem Volksglauben durch die Kirche als teuflisch gestempelt worden ist, wirkt ebenso lebendig von unten her durch die ganze Welt, den Schauplatz des Kampfs beider übersinnlichen Mächte. Jedes einzelne Geschehen betrachtet man deshalb in erster Linie als Wirkung G o t t e s, man denkt gar nicht daran, überall nach N a t u r ursachen zu suchen. Die Institutionen, Kirche, Staat, Gesellschaftsordnung sind von Gott gesetzt, man fragt nicht nach ihrer sozialgeschichtlichen Ursache; wenn die Pest kommt, fragt man nicht nach hygienischen, bei einer Naturkatastrophe nicht nach naturgesetzlichen, bei politischen Katastrophen nicht zuerst nach politischen Ursachen; der erste Gedanke ist immer: Gott hat es geschickt, oder er hats dem Satan erlaubt usw. Es ist die Weltanschauung des Wunders, des S u p r a n a t u r a l i s m u s, die trotz allen Ansätzen wissenschaftlicher Kultur im ganzen die herrschende war, und hauptsächlich in der neuplatonischen Philosophie ihre wissenschaftliche Stütze fand, wo es deren bedurfte. Mögen auch in dieser Zeit in der Dogmatik die verschiedensten Kontroversen über den Inhalt und die Methode der Gottes-

lehre stattgefunden haben, sie waren alle nicht so grundlegend, weil in diesem Weltbild die Existenz Gottes, die Tatsache einer übernatürlichen Welt keinem Menschen zweifelhaft war. Die übernatürliche Welt hatte genau dieselbe Realität wie die natürliche, man sah ja täglich ihre Wirkungen; und mit Gottesleugnern war nicht zu disputieren, sie mußten als Frevler aus der Welt geschafft werden, weil sie Gott frech beleidigten mit dieser Leugnung.

Dieses Weltbild wurde nun problematisch gemacht durch das Wiederaufleben antiker Philosophien in der Renaissance. Unter ihnen ist besonders der stoische Rationalismus, der schon vom Altertum her (bes. Tertullian) in der scholastischen Theologie breite Wirkungen ausgeübt hatte, jetzt auf den verschiedensten Wegen in die Weltanschauung eingeströmt, in der protestantischen Orthodoxie durch den rationalistischen Humanismus Melanchthons und Zwinglis, daneben besonders im Sozinianismus und Arminianismus und in manchen Zweigen des Täufertums, und zuletzt in der reinen Philosophie. Und alle diese Flüsse haben sich gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts zu einem mächtigen Strom vereinigt, der den ganzen wunderhaften Supranaturalismus wegzuschwemmen drohte.

Langsamer, aber um so bedeutungsvoller war der Einfluß der in allen Gebieten aufstrebenden Wissenschaft. Es ist die Grundvoraussetzung jeder wissenschaftlichen Betrachtung der Welt, daß die Welt etwas in sich Abgeschlossenes, Einheitliches ist, nicht bloß das sinnlos gefügige Material für das Handeln überweltlicher Kräfte. Aus der seit den Kreuzzügen mächtig steigenden weltlichen Kultur und dem starken Individualismus der Renaissance war diese Voraussetzung herausgewachsen und hatte in den Spekulationen der italienischen Naturphilosophie ihren Ausdruck gefunden; hier wurde der Begriff der Natur erst geschaffen; und die enorme wissenschaftliche Fruchtbarkeit, die diese Weltbetrachtung zeigte, war rückwirkend eine glänzende Bestätigung für die Berechtigung dieser naturalistischen Weltanschauung. Auch die rationalistische Philosophie — am folgerichtigsten Spinoza, aber auch alle anderen Philosophen,

besonders die popularisierende Wolffsche Schule — eignete sich dieses naturalistische Weltbild an.

Die Folgen für den Gottesbegriff sind leicht zu erkennen und wurden auch bald genug fühlbar. Gott war aus der Welt hinausgedrängt, er war aus einer selbstverständlichen Tatsache ein problematischer Begriff geworden. Gott war nicht mehr ebenso unmittelbar gegenwärtig wie die Welt selber; sondern primär gegeben war nur die Welt, und von ihr aus mußte man zu Gott aufsteigen, man mußte die Existenz Gottes beweisen. Daraus folgt unmittelbar alles Andere: die reiche Anschaulichkeit des religiösen Denkens verschwand; Gott war nicht mehr in und hinter jedem einzelnen Naturgeschehen enthalten, seine Wirksamkeit wurde aus der Welt hinausgeschoben und möglichst auf ihren Anfang, die Weltschöpfung, beschränkt; alles spätere, gegenwärtige Handeln Gottes bekam jetzt erst den Charakter des Wunders in unserem Sinn, nämlich des Merkwürdigen, Auffallenden, Außergewöhnlichen, während es vorher das Normale, Selbstverständliche gewesen war usw.; kurz es mußte sich zeigen, daß der naturalistisch-wissenschaftlichen Weltbetrachtung die Tendenz innewohnte, die supranaturale Religion, den Gottesbegriff ganz zu verdrängen.

Damit war die Glaubenslehre vor eine ganz neue Aufgabe gestellt, nämlich die rein philosophische Aufgabe, sich innerhalb des Gesamtwissens ihr Arbeitsfeld zu sichern; sie mußte in ganz anderem Sinn als bisher Apologetik treiben. Das philosophische Problem, von dessen Lösung die Entscheidung zwischen beiden Weltanschauungen abhing, war das Problem der Existenz, Substanz, Realität. Die drei Begriffe sind in der Philosophie oft unterschieden worden; sie enthalten aber sachlich dasselbe Problem nur von verschiedenen Seiten aus gesehen, und ihre Unterscheidung führt bloß in die Versuchung, mit scholastischer Dialektik sich über das Problem selber wegzusetzen; deshalb gebrauche ich sie hier als gleichbedeutend. In der Zeit des Supranaturalismus war die (substantielle) Realität der übersinnlichen Welt ebenso selbstverständlich wie die der sinnlichen; ja es war im Grund dieselbe Realität, weil die scharfe

Grenzlinie zwischen beiden noch nicht gefunden war. Nachdem nun aber durch philosophische und wissenschaftliche Arbeit die sinnliche Welt eine so viel konkretere Realität bekommen hatte und sich so sehr von allem Uebersinnlichen emanzipiert und auf sich selbst und ihre eigene Gesetzlichkeit gestellt hatte, war jedenfalls das klar, daß eine übersinnliche Welt, ein Gott, wenn überhaupt eine, so eine ganz andersartige Realität haben mußte; jetzt erst wurde die Folge des Festhaltens am Supranaturalismus ein schroffer Dualismus zweier toto genere verschiedener Realitäten. Und je mehr die sinnliche Welt als die ursprüngliche, selbstverständliche Realität galt, von der man erst zur anderen aufsteigen mußte, je mehr deshalb der Begriff der Realität seinen Inhalt aus der sinnlichen Welt bekam, umso problematischer, inhaltsleerer wurde der Begriff der „transszendenten Realität". Der Gottesbegriff bekam mühsam einen dürftigen Inhalt durch die Gottesbeweise, als Mechaniker der Weltmaschine, als höchste Realität, erste Ursache; und als unter der scharfen Kritik Humes und Kants auch diese Stützen zusammenbrachen, war damit wissenschaftlich dem Begriff übernatürlicher Realitäten jeder Grund entzogen.

Der naturalistische Substanz- und Realitätsbegriff hat im Volksbewußtsein bis heute seine Herrschaft behauptet, weil die ganze wissenschaftliche Kultur der Neuzeit auf ihm zu beruhen und ihn deshalb zu stützen scheint; die Erkenntnis, wie weite Gebiete des Wissens durch ihn tatsächlich ausgeschlossen worden sind, und wie unzureichend er auch für sein eigenstes Gebiet, die Naturwissenschaft, ist, scheint trotz der Verdienste der Romantik in dieser Hinsicht erst jetzt allmählich in weitere Kreise dringen zu können. Und doch hat dieser Realitätsbegriff in der Philosophie selber, aus der er stammt, nur eine kurze Herrschaft ausgeübt. Dem Rationalismus war er von Haus aus fremd; ihm war ja nicht die konkrete Welt die eigentliche Realität, sondern der Begriff; der weiteste, abstrakteste Begriff war die höchste Realität. Und der Empirismus ist, soweit er nicht zum Materialismus fortgeschritten ist, in der Auflösung des Substanzbegriffs, der nun einmal nicht Gegenstand der Erfah-

rung ist, mit innerer Notwendigkeit immer weiter gekommen, bis Hume den letzten Schritt tat und eine substantielle Außenwelt überhaupt problematisch machte dadurch, daß er die Entstehung der „Idee" der Substanz restlos aus der wiederholten Impression einer konstanten Vorstellungsverknüpfung glaubte erklären zu können.

Dieses Problem der Subsistenz hat nun durch Kant eine ganz neue Grundlegung erhalten, die nachher nicht mehr ignoriert werden konnte; die ganze nachkantische Philosophie mußte sich damit auseinandersetzen, und auch für Schleiermachers Entwicklung ist die Auseinandersetzung mit Kant einer der wichtigsten Faktoren. Kant steckt der Wissenschaft ihre bestimmte Grenze. Die Wissenschaft hat es nicht mit Substanzen, mit einem Sein an sich zu tun, und etwa dessen Verhältnisse im Denken nachzubilden. Der einzige Ausgangspunkt unseres Denkens, der uns „gegeben" ist, ist die empirische Welt als Welt der Erscheinung, keine „Existenz" in oder außer oder über uns, keine „transszendente Realität". Auch das Subjekt aller Erfahrung, unsere Seele, ist nicht als „Substanz" zu betrachten. Die Wissenschaft hat nichts zu tun, als die Welt, wie sie für uns, unser Denken sich darstellt, auf Formeln zu bringen, auf ihre Gesetze zu untersuchen; und eine Erkenntnis dieser Gesetze ist nur deshalb möglich, weil die Struktur, die Gesetzmäßigkeit dieser Welt in Raum, Zeit und Kategorien, aus dem apperzipierenden Verstande selber stammen. Wenn aber so die Grenzen der theoretischen Vernunft gesteckt sind, so ergibt sich daraus die weitere Folgerung: Was nun dieser Welt der Erfahrung angehört, was uns hier „gegeben" ist, das muß auch als Tatsache anerkannt werden, ohne sich an irgend einen Substanzbegriff, einem Sein „an sich" legitimieren zu müssen. Die ganze Welt der Erfahrung ist nicht allein aus den Gesetzen des Verstandes und dem Schema der Anschauung zu erklären, die sie konstituieren; sie geht nicht in dem raumzeitlichen Kausalmechanismus auf. Das ganze Gebiet der Werte, sittliche, ästhetische, teleologische, religiöse Werte, ist ein Erfahrungsgebiet der praktischen Vernunft (bezw. Urteilskraft), das nach

seinen eigenen Gesetzen untersucht werden muß, ohne Rücksichtnahme auf die Ergebnisse der theoretischen Vernunft auf ihrem Gebiet. So ist eine Kollision zwischen den verschiedenen Gebieten und empirischen „Realitäten" durch Auflösung des „Ding an sich"-Begriffs vermieden; es handelt sich gar nicht um Bestimmungen von Realitäten, wie sie für sich sind, weder um natürliche, noch um übernatürliche, noch um ein etwaiges Nebeneinanderbestehen von beiden Realitäten, sondern einfach um ein Verständnis der uns gegebenen empirischen Wirklichkeiten.

Kant hat in diesem Sinn methodologische Richtlinien gegeben; aber er hat die zahllosen neuen Probleme, die dadurch entstanden, nicht gelöst, ja er hat auch seine methodologische Neuerung nichts weniger als folgerichtig durchgeführt. Deshalb sind seine positiven Lehren so vielgestaltig. Auch das Problem der Existenz hat er nicht gelöst. Die Frage, ob er ein „Ding an sich" hinter der Erscheinungswelt angenommen hat, ist nicht zu entscheiden. So deutlich an manchen Stellen die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit von Dingen an sich behauptet ist, so unzweifelhaft ist es, daß Kant überempirische Realitäten und Existenzformen tatsächlich angenommen hat. Wir dürfen dabei nicht nur an das „Ding an sich" der Erkenntnistheorie denken; die Postulate der praktischen Vernunft, Gott, Unsterblichkeit, Freiheit haben auch eine gewisse, freilich durchaus nicht näher zu bestimmende Art von Wirklichkeit; das Sittengesetz weist auf einen intelligiblen Charakter des Menschen hinter seiner empirischen Erscheinung hin; das Reich der Vernunft in der Kritik der Urteilskraft ist einfach eine dem Reich des Verstandes ganz koordinierte Existenzwelt; wieder eine andere Form der außerempirischen Existenz ist die der unsterblichen Seele, die ganz unmißverständlich als in der Zeit verlaufend gedacht ist. Kurz Kant hat die intelligible Welt, die er methodisch so streng ausgeschieden hatte, wieder bevölkert mit allen Lieblingsgedanken seiner rationalistischen Vergangenheit ebenso wie mit solchen Wirklichkeiten, welche die immanente Notwendigkeit auch seiner kritischen Gedanken ihm aufzwang.

Die Philosophie nach Kant hat deshalb in der Erkenntnis der Bedeutung dieses neu gestellten Problems seine Lösung in den verschiedensten Richtungen aufgenommen; man kann geradezu die idealistische Philosophie als die Periode des Problems der Realität, oder des Problems des Dings an sich charakterisieren.

Kants Phänomenalismus, welcher der Erscheinungswelt Realität „an sich" absprach, ist, auch nicht ohne seine eigene Schuld, zum Teil so ausgelegt worden, als ob dadurch der Welt der Tatsächlichkeiten, der empirischen Wirklichkeit ihre Konsistenz genommen und sie dadurch doch mehr oder weniger zu einem leeren Schein, einem Traumbild verflüchtigt werden sollte, dem gegenüber die noumenale Welt allein wirkliche Realität habe. Es war ein Rückfall in die alte dogmatische Denkweise, welche die Ergebnisse der Transszendentalphilosophie so wertete, weil sie das kritische Haltmachenmüssen an den Grenzen unserer Erkenntnis als empfindliche Schranke empfand, hinter der eigentlich erst das wahre Wissen zu finden wäre: — derselbe Rückfall, der Kant dazu veranlaßte, seine intelligible Welt so aufzubauen, wie er es getan hat.

Gegenüber einer solchen Entwertung der empirischen Wirklichkeit war nun aber im deutschen Geistesleben eine starke realistische Strömung wirksam, die ebenfalls die Ueberwindung des naturalistischen Substanzbegriffs zum Ziel hatte, die Richtung, die durch die Namen Herder-Goethe-Schelling charakterisiert ist und auf die Romantik und auf Schleiermacher den größeren Einfluß hatte. Sie führte sich selber auf Spinoza zurück, weil sie wie er das Uebersinnliche, das eigentliche Wesen, Gott nicht über, sondern in der Natur selbst suchte als die die ganze Natur durchwaltende und ihr Einheit und Sinn gebende Kraft. Aber der unlebendige, abstrakt rationalistische Apparat des spinozistischen Systems war weggefallen; und in dieser Form fügte sich diese Weltbetrachtung überraschend leicht in die transszendental-kritischen Grundsätze, sodaß beide bei Schiller, Schelling, Humboldt, Schleiermacher und vielen Anderen sich in verschiedenster Weise mischten und schließlich bei Hegel sich zu einem fest geschlossenen neuen organischen Gebilde verbanden.

Herder und Goethe wollten nichts Anderes, als die Natur und die Geschichte, kurz die ganze empirisch gegebene Wirklichkeit verstehen lernen, und zwar durch intensivste, treueste empirische Beobachtung der Tatsachen. Aber sie erkannten, daß dazu nicht genüge, wie die naturalistische Wissenschaft die Natur „mit der dürren Fackel des Verstandes zu durchleuchten", sondern daß der Forscher mit allen Kräften seines Gemüts sich in das natürliche und geschichtliche Leben hineinversetzen muß, um die sinnlos zersprengten Einzeltatsächlichkeiten zu Anschauungen zusammenfassen zu können, die nicht hineingetragen, sondern herausgelesen sind, um die Bildungsgesetze des Lebens zu erkennen und so „den Gang Gottes durch die Natur" zu schauen. In dieser Weltbetrachtung ist die Synthese von supranaturalem und naturalistischem Realitätsbegriff am anschaulichsten vollzogen; es ist dieselbe lebendige Natur- und Geschichtsbetrachtung wie im Supranaturalismus, die in jedem einzelnen Geschehen Vernunft, Sinn, Zusammenhang, Gott sucht, aber eingeordnet in die strengste empirische wissenschaftliche Auffassung des Einzelnen.

Wie stand nun nach dieser Entwicklung das Problem der Existenz Gottes? Eine Umkehr zum naiven Supranaturalismus war für einen Menschen, der die Entwicklung der Wissenschaft mit klarem Verständnis in sich aufgenommen hatte, nicht mehr möglich, weil der Gedanke einer übernatürlichen Existenz nicht mehr in sich verständlich war; er mußte also von der Erfahrung aus seine Bestimmtheit bekommen, um mehr als etwas rein Negatives auszusagen. Andererseits war der Naturalismus, der nur dem mathematischen, mechanistischen, logisch durchdringbaren Sein Existenz zuerkennen wollte, im Prinzip überwunden. Daß das ästhetische, sittliche, religiöse Leben eine andere Art von Wirklichkeit enthalte, als sie das naturwissenschaftliche Weltbild liefert, war zwar nicht bewiesen im strengen Sinn, weil die logisch demonstrierende Form der Beweisführung nur für die naturhafte Seite des Weltgeschehens gültig und für andere Gebiete gar nicht anwendbar ist. Aber für den, der das geistige Leben in seinen verschiedenen

Gestalten als eine gegebene Erfahrungstatsache anerkennt — Erfahrungstatsachen anzuerkennen kann man niemand zwingen — haben diese Gebiete genau dieselbe Realität, wie die Natur; sie bekommen nicht erst ihre Realität durch ihre Beziehung auf oder gar durch Auflösung in naturhaftes Sein. Aber der Begriff der Realität muß in jedem Fall in seiner kritischen Grenze gehalten werden; es handelt sich nie um ein Für sich Sein, um Dinge an sich, sondern eben um „Erfahrung", um Dinge, „für uns", in ihrer Beziehung zum erfahrenden Subjekt, und die Objektivität, Gegenständlichkeit, Realität dieser Erfahrung liegt nicht in einem Ansichsein, sondern in einer irgendwie begründeten Notwendigkeit dieser Erfahrung. Wenn also in der Religion die „Existenz" Gottes behauptet wird, so muß eine in diesem Sinne objektive Erfahrung dieser Wirklichkeit nachgewiesen werden.

Das scheint mir etwa das Ergebnis der Entwicklung des Gottesgedankens bis zu Schleiermacher zu sein — so weit man überhaupt von objektiven „Ergebnissen" hier reden kann; die Auffassung davon, was in einer Entwicklung „objektiv" ist, wird ja immer sehr schwankend und vom Standpunkt des Beurteilenden abhängig sein. — Ich meine das in dem Sinn, daß ein Mann, der wie Schleiermacher die seine Zeit bewegenden Ideen mit eindringendem Verständnis in sich aufgenommen hat, an diesem Punkt der Gotteslehre das Hauptproblem finden wird. Und wenn wir Schleiermacher richtig beurteilen wollen, so müssen wir im Auge behalten, daß er nicht frei aus dem Nichts heraus schaffen konnte, sondern daß er sich seinen Weg zwischen diesen von der Geschichte aufgetürmten Problemen hindurch suchen mußte, und dürfen ihm keine Wege zumuten, die für ihn schon durch die Arbeit des letzten Jahrhunderts verschlossen waren.

Schleiermacher hat seinen Ausgangspunkt in der religiösen Erfahrung genommen; ein anderer Weg war gar nicht mehr möglich. Aber was ist „religiöse" Erfahrung? Es ist wohl zu bemerken: Schleiermacher geht nicht von dem Ganzen der Erfahrung aus, die auch nach seiner Ansicht in jedem religiösen

Moment enthalten ist, sondern von einer Abstraktion aus der Erfahrung. Nach seiner eigenen Aussage schließt jeder Moment der Frömmigkeit irgend ein Wissen oder Tun ein (§ 3, 4). Das ganze geistige Leben des Menschen ist als Einheit bei der Frömmigkeit in besonderer Weise bestimmt. Schleiermacher meint nun trotzdem das Wissen und Tun als sekundär und nur das Gefühl als wesentlich in der Frömmigkeit bezeichnen zu dürfen, und zwar deshalb, weil offenbar weder die Klarheit des Wissens noch der Erfolg des Tuns, sondern allein die Stärke des dabei beteiligten Gefühls das Maß der Frömmigkeit bestimme. Daraus folgt aber zunächst nur, daß eben das Gefühl ein besserer Gradmesser für die Frömmigkeit sei, als Wissen und Tun, aber noch nicht, daß die Frömmigkeit nichts Anderes sei, als eine Bestimmtheit des Gefühls. Die letztere Folgerung wäre nur dann richtig, wenn die Religion, die Frömmigkeit eins von diesen dreien, Wissen, Tun oder Gefühl, sein müßte. Das ist nun auch Schleiermachers Meinung, die er mit dem Nachweis begründet, daß außer diesen dreien keine psychologische Funktion denkbar sei (§ 3, 3). Aber wer sagt denn, daß die Religion ihrem Wesen nach eine psychologische Funktion sein muß? In dieser unbewiesenen Voraussetzung liegt der Nerv der Schleiermacherschen Methode und ihr Subjektivismus begründet. Wenn man das Wesen der Religion in einer psychologischen Funktion sucht, so kommt dafür nicht Wissen und Tun, sondern nur das Gefühl in Betracht. Dann ist die Methode der wissenschaftlichen Bearbeitung der Religion gezeichnet: man muß zunächst eine vollständige Beschreibung des in einer bestimmten Religion gegebenen Tatbestands, der Gefühlsinhalte geben, und darauf kann man dann, von unten aufsteigend, ein Gebäude der Dogmatik errichten, das, die gegebene Erfahrung begrifflich zusammenfassend, (vielleicht) mit dem Gottesbegriff oben abschließt. Aber die breite Erfahrung bleibt die feste Grundlage dieses Gebäudes, deshalb kommt auch die Gotteslehre am besten zur Darstellung, wenn die Konstruktion von den verschiedensten Seiten des Fundaments aus bis zu dieser Spitze heraufgeführt wird, d. h. wenn die Gottes=

lehre auf die verschiedenen Abschnitte der Glaubenslehre verteilt wird.

Wir müssen also in erster Linie diese Voraussetzung untersuchen. Es ist nach dem oben gegebenen geschichtlichen Rückblick für Schleiermacher kein anderer Weg möglich gewesen, als auszugehen von dem in der Erfahrung gegebenen Tatbestand, von einer Untersuchung der psychologischen Beschaffenheit dieser Erfahrung. Es fragt sich nun, ob Schleiermachers Analyse genügt, ob diese psychologische Untersuchung nicht über sich selbst hinausweist. In der Religion ist das Denken, Fühlen und Handeln in eigenartiger Weise bestimmt. Schleiermacher bestimmt nun das Verhältnis dieser drei Funktionen so: Das Gefühl ist das Primäre, Wesentliche; das Denken ist eine Fixierung des Gefühlsinhalts; das Handeln ist ein sich Ergießen des Gefühls nach außen. Gehen wir vom letzteren aus. Das Handeln ist nur insofern religiös bestimmt, als sich darin die Auswirkung eines religiösen Gefühls erkennen läßt. Das stimmt auf eine gewisse Art des religiösen Handelns zweifellos, nämlich auf das kultische; dieses will nichts sein als die Auswirkung des religiösen Gefühls. Aber für andere Arten paßt es nicht ebenso. Die Handlungen des barmherzigen Samariters z. B. sind ohne Zweifel als religiös bestimmt zu beurteilen; aber sie sind nicht wie kultische Handlungen bloß die Form, in denen sich das durch den Anblick des Unglücklichen erregte Gefühl Luft macht. Allerdings ist bei einer solchen Handlung ein Gefühl das Motiv, aber keine frei schwebende, reine Zuständlichkeit des Gemüts, sondern ein Gefühl, das selbst aus objektiven Werten entsprungen ist, das „Gefühl" für den Wert einer Menschenseele, für die Verantwortlichkeit des Einzelnen für alles, was im Bereich seines Handelns liegt usw.; kurzum, das Gefühl ist hier nur die subjektive Seite eines objektiven, gegenständlichen Vorgangs, bei dem das Subjekt „aus sich heraus" tritt in die Beziehung zu objektiven Werten und Ideen. Der Vorgang wird vielleicht am besten mit dem von Schleiermacher in den Reden gebrauchten Ausdruck „Anschauung" bezeichnet; es ist ein Aufnehmen, Bejahen objektiver Werte.

Und gerade diese objektive Seite des Vorgangs, nicht die subjektive gibt der daraus entspringenden Handlung den religiösen Charakter. Dieses Beispiel zeigt also ein anderes Verhältnis zwischen religiösem Gefühl und Handeln, und es zeigt eine objektive Seite der Religion, die Schleiermachers Definition nicht kennt, und zwar unbeschadet der richtigen Beobachtung Schleiermachers, daß die subjektive Seite, die Stärke des Gefühls, der Gradmesser für die Religion ist, weil diese „Anschauung" sich im Subjekt unmittelbarer im Gefühl als im Vorstellen oder Handeln spiegelt, und das Gefühl das Motiv für das Handeln abgibt.

Aehnlich ist über den Satz zu urteilen, daß das Denken für die Religion nur Bedeutung habe als Fixierung der frommen Gefühlszustände. Zweifellos gibt es in der frommen Vorstellungswelt, besonders auf dem Gebiet der Sagen- und Legendenbildung, weite Gebiete, die keine andere Bedeutung haben als die, fromme Gefühle zu symbolisieren; und vielleicht gibt es kaum eine religiöse Vorstellung, die nicht dadurch ihre Farbe bekommen hätte. Aber diese Bestimmung paßt durchaus nicht auf alle religiösen Vorstellungen. Begriffe wie Sünde und Erlösung bezeichnen nicht ein Gefühl, eine Zuständlichkeit des Selbst*bewußtseins*, sondern einen Zustand der Seele ganz abgesehen davon, ob er im unmittelbaren Bewußtsein empfunden ist, d. h. einen objektiven Tatbestand, der selbstverständlich im subjektiven Bewußtsein, im Gefühl sich spiegelt, aber mehr ist als dieses Gefühl. Dasselbe gilt gerade von den Begriffen, die im religiösen Leben die wichtigste Stelle einnehmen, während die Vorstellungen, welche nichts sind als Fixierung von Gefühlen, entbehrt werden können. Ich sehe hier noch von der Gottesvorstellung ab, denn diese ist freilich in ihrem Ansichsein nie so unmittelbar in der Erfahrung gegeben, wie ihre „Wirkungen", die religiösen Grundbegriffe, welche einen Zustand des Menschen aussagen. Aber diese letzteren Begriffe haben in der Erfahrung selbst objektiven Charakter; sie sagen einen objektiven Zustand des menschlichen Geistes, oder noch deutlicher ein objektives Verhältnis der

Seele zu objektiven Werten aus. Dieses Verhältnis spiegelt sich freilich auch im Gefühl am unmittelbarsten; aber es hat in demselben Sinne eine von diesem Gefühl unabhängige Realität, wie z. B. die Gegenstände der Außenwelt rein erfahrungsmäßig eine von unserer Vorstellungstätigkeit unabhängige Realität haben, obgleich sie uns nie anders als in dieser Vorstellungstätigkeit gegeben sind. Man mag sich die Möglichkeit dieser Arten von Objektivität transszendentalphilosophisch zurechtlegen, wie man will, die Objektivität selber ist eine reine Tatsache der Erfahrung.

Wir kommen also nach beiden Seiten zu demselben Ergebnis: die Untersuchung der Erscheinungsformen religiösen Lebens zeigt, daß die Religion zwar nicht Wissen oder Tun ist, daß sich aber das religiöse Wissen und Handeln auch nicht als reiner, für sich selbst wertloser Niederschlag religiöser Gefühlszustände erklären läßt, sondern daß das Wesen der Religion in einem objektiven Verhältnis der ganzen Seele (mit allen ihren Vermögen) zu objektiven Werten irgend welcher Art bestehen muß.

Es ist eine merkwürdige Bestätigung dafür, daß diese Kritik der Schleiermacherschen Sätze innerlich notwendig ist, wenn wir uns daran erinnern, daß er selber in seinem § 4 in ähnlicher Weise den Subjektivismus des § 3 durchbrochen hat mit der Definition der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, das ja auch eine gegenständliche Beziehung aussagt. Aber Schleiermacher hat, weil er glaubte von einer Analyse des Gefühls ausgehen zu müssen, nun im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl eine so enge Bestimmung der Religion bekommen, wie wir bereits gesehen haben, daß er darunter nicht nur nicht alle positiven Religionen fassen konnte, sondern, wenn er mit dieser Bestimmung wirklich Ernst gemacht hätte und nicht tatsächlich auf die viel weitere des § 3 zurückgegriffen hätte, nur eine sehr dünne rationalistisch gefärbte Religion überhaupt hätte gewinnen können, die in dem einzigen Gedanken der Relativität unseres Daseins ihren ganzen Gehalt gefunden hätte. Die objektive Fassung des Begriffs Re-

ligion, die wir als die allein der Erfahrung entsprechende erkannt haben, hat zugleich die Weite, um je nach dem Gehalt der Werte, zu dem in der Religion eine Beziehung gegeben ist, die verschiedensten religiösen Inhalte unter sich fassen zu können.

Schleiermachers Bestimmung der Frömmigkeit als Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit hat ja nicht bloß in der Theologie, sondern auch in der Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts die größte Bedeutung gewonnen. Und es soll hier selbstverständlich durchaus nicht geleugnet werden, daß man unter diesem Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit den tiefsten Inhalt der Frömmigkeit finden kann, die sich ganz an Gott hingibt und auf alles Selbstische resolut verzichtet. Aber wir haben es hier mit dem ganz strengen Begriff zu tun, der aus Schleiermachers Ableitung folgt, und der enthält nur die Empfindung der Bedingtheit unseres Daseins, der Relativität unserer Freiheit. Bei der religiösen Erfahrung der schlechthinigen Abhängigkeit liegt in Wirklichkeit nicht wie bei Schleiermacher das Wesen in dem formalen Gefühl selbst, sondern in dem positiven Empfinden des wertvollen Inhalts der göttlichen Wirklichkeit, der man sich in völliger Abhängigkeit hingibt. Die objektiven religiösen Werte, die unser Gefühl so stark erheben, daß dieses Gottesbewußtsein das bestimmende Moment in jeder Handlung und jeder Vorstellungstätigkeit wird, um Schleiermachers Worte zu gebrauchen, daß sie unser ganzes Leben und Empfinden „schlechthin abhängig" machen von ihrer uns beherrschenden Gewalt, sie enthalten das Wesen der Frömmigkeit; so ist also das religiös Bedeutungsvolle dieser Definition der Frömmigkeit gerade nicht bei Schleiermachers Entwurf gewahrt — später hat er seiner Definition freilich einen ähnlichen Inhalt unterschoben —, sondern weist auf eine solche Korrektur hin, wie sie oben zu geben versucht wurde. Bei Schleiermacher ist der „Ausdruck Gott" nur das Komplement, das Abgeleitete zu dem Wesentlichen, dem Abhängigkeitsgefühl selbst; im wirklichen religiösen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ist das Objektive, das mit dem Ausdruck Gott bezeichnet ist, das Wesentliche, und das Abhängigkeits-

gefühl nur die Funktion, der subjektive Niederschlag dieses Objektiven.

Schleiermacher hat nun die Wurzel der Gottesidee richtig erkannt; mit dem Ausdruck Gott bezeichnen wir den Beziehungspunkt, zu dem in der Religion die Seele im Verhältnis steht, Religion ist Beziehung des Menschen zu Gott. Bei seiner Bestimmung dieses Verhältnisses als schlechthiniger Abhängigkeit kann freilich auch dieser Beziehungspunkt desselben nur einen dünnen Gehalt bekommen; es ist nichts als das Woher dieser Abhängigkeit. Bei unserer weiteren Bestimmung wird dieser Beziehungspunkt zu dem Inbegriff und Träger aller der Werte, zu denen die Seele in der Religion erfahrungsgemäß in Beziehung tritt. Was folgt aus der so bestimmten Aenderung für die Bedeutung der Gotteslehre in der Dogmatik?

Zunächst muß der Sinn der Einführung dieses Begriffs deutlich gemacht werden. Wir dürfen dabei nicht hinter die kritische Grenzlinie zurückgehen, die für Schleiermacher als das Ergebnis der philosophischen Arbeit der Jahrhunderte vor ihm feststand. Es kann sich nicht darum handeln, nun auf dem Weg der „praktischen Vernunft" nach dem Vorgang Kants wieder Aussagen über Dinge an sich, über neue übernatürliche Existenzformen zu machen und so durch eine Hintertüre den alten Supranaturalismus wieder hereinzuführen. Wenn wir für eine Gruppe von Erfahrungen einen zusammenfassenden Ausdruck einführen, so ist das eine praktische Maßregel ohne jeden Erkenntniswert; wenn die Naturwissenschaft für eine Gruppe von erfahrungsmäßig erkannten Wirkungsgesetzen in der Natur den Namen Elektrizität einführt, und von jetzt an von Eigenschaften der Elektrizität redet, so will sie damit nicht das Geringste über die etwaige Substanzialität derselben aussagen, sondern nur eben einen Namen für einheitliche Wirkungsweisen einführen. So müssen wir uns Schleiermachers energische Behauptung durchaus aneignen, daß mit der Einführung des Gottesbegriffs nichts Neues zu den bisherigen Erkenntnissen hinzukomme, nicht also eine Existenz Gottes an sich ausgesagt sei. Es ist die Dialektik, die im Wesen unseres

Denkens liegt, daß wir Wirkungen immer auf ein Wirkendes, Eigenschaften auf eine Substanz als ihren Träger zurückbeziehen müssen, erst dann kommt unser Denken zur Ruhe. Aber das ist ein immanenter Prozeß unseres Denkens ohne gegenständliche Bedeutung; kritisch müssen wir an der Grenzlinie Halt machen, daß uns nichts Weiteres gegeben ist, als die Erfahrung der Beziehung der Seele zu objektiven Werten, die wir als Wirkungen Gottes ansehen. Wenn wir dieselbe Erkenntnis mit anderen Worten bezeichnen, so erkennen wir, daß sie eine Wahrheit enthält, die im Grunde alle Großen der Religion empfunden haben, nämlich daß die Religion nur daran Interesse hat, was Gott für *uns*, für *mich* und *dich* ist, und nicht daran, was er *an sich* ist. Statt allem Anderen weise ich auf die klassische Auslegung des Apostolikums in Luthers Katechismus hin, die diese für sich jeder religiösen Beziehung baren Sätze an jedem einzelnen Punkt zu persönlichen religiösen Erfahrungssätzen macht dadurch, daß sie nicht das Objektive selbst, sondern seine Beziehung auf *mich*, das religiöse Subjekt, in den Mittelpunkt stellt. Schleiermacher hat in der ersten Auflage der Reden über die Religion, in der er selber einen richtigeren, dem eben aufgestellten sehr nahe kommenden Religionsbegriff aufgestellt hat, den Beziehungspunkt des religiösen Verhältnisses mit dem Wort „Universum" bezeichnet. Das ändert inhaltlich nichts, wenn auch das Wort „Gott", weil es anthropomorphere Vorstellungen weckt, die Tatsache besser zum Ausdruck bringt, daß die religiöse Beziehung nichts mit Naturkategorien zu tun hat, sondern im Mittelpunkt des persönlichen Lebens ihre Stelle hat. So gewiß die religiöse Erfahrung über den psychologischen Subjektivismus der Glaubenslehre Schleiermachers hinausweist, so dürfen wir trotzdem nicht diese Objektivität auf irgend eine transszendente Existenz begründen; wir müssen uns wissenschaftlich streng an das Maß von Objektivität halten, das die Erfahrung selbst zeigt: Religion ist ein Anerkennen und in sich Aufnehmen von Lebenswerten, von Idealen, deren Objektivität in nichts Anderem besteht als darin, daß die Seele, sofern

sie ein Organ, „Sinn und Geschmack“, dafür hat, d. h. sofern sie religiös ist, sie anerkennen muß, wie die Objektivität der Außenwelt in nichts Anderem besteht als darin, daß jeder Mensch, sofern er die Organe dafür hat, sie anerkennen muß. Das ist genau dieselbe Objektivität, die nach dem § 4 der Glaubenslehre (entgegen dem § 3) den dogmatischen Sätzen, besonders auch dem Gottesbegriff zukommt. In diesem Sinn also ist die Beziehung des Menschen zu Gott, und ist Gott selber eine objektive Tatsache.

Wenn aber so die Religion einen objektiven Charakter bekommt, so ergibt sich daraus ein ganz anderer Aufriß für die Glaubenslehre, als ihn Schleiermacher auf Grund seines § 3 entworfen hat. Wenn die Religion eine subjektive psychologische Funktion des Geistes ist, so ist der gegebene Ausgangspunkt für die Glaubenslehre der ganze breite Inhalt, der in dieser Funktion dem Subjekt zuströmt, und der Aufbau eines gegliederten Ganzen geschieht von unten aus bis zu der das Ganze abschließenden Gottesidee. Bei unserer Auffassung dagegen ist das Gebiet der religiösen Erfahrung gar nicht eine aus sich selbst durch ihre psychologische Funktion deutlich bestimmte Einheit; sondern eine Erfahrung bekommt den Charakter als religiöse nur durch die Beziehung auf dieses Objektive; es gibt religiöses Wissen, Fühlen und Handeln; religiös ist es, wenn, kurz gesagt, die Beziehung auf Gott, ein „Gottesbewußtsein“, darin vorhanden ist. Also kann nicht der ganze religiöse Bewußtseinsinhalt der Ausgangspunkt sein; sondern die Glaubenslehre muß ausgehen von dem, was den Bewußtseinsinhalt erst als religiösen deutlich macht, dem Gottesbegriff, wie er oben genau bestimmt ist. So steigt die Glaubenslehre von oben herab und bestimmt vom Gottesbegriff aus die ganze Breite der religiösen Erfahrung. Damit ist gegeben, daß die Gotteslehre nicht mehr über die einzelnen Abschnitte der Glaubenslehre verteilt werden kann und wie ein Anhang zu den einzelnen Stücken erscheint, sondern daß sie als Ausgangs- und Hauptlehre einheitlich an der Spitze der Glaubenslehre stehen muß. —

Es bedarf aber einer Erläuterung, wie diese deduzierende Methode möglich ist, wenn der Gottesbegriff selbst seinen ganzen Inhalt aus der Erfahrung schöpfen muß, ja im Grund nichts ist als die Zusammenfassung aller religiösen Erfahrung. Es liegt hier in der Tat ein Zirkel vor, über den man mit allgemeinen Erwägungen gar nicht hinauskommen kann: Der Gottesbegriff erhält seinen ganzen Inhalt aus der religiösen Erfahrung; aber daß eine Erfahrung wirklich religiöse Erfahrung ist, läßt sich nicht anders erkennen, als daran, ob Gott in dieser Erfahrung gegeben ist, was eigentlich ein Bekanntsein mit Gott voraussetzt.

Wir haben bisher immer nur von der Religion im allgemeinen gesprochen, ohne Rücksicht auf positive Inhalte derselben. Der Zirkel, in den wir hier geraten, beweist nur, daß es eine Glaubenslehre im allgemeinen nicht gibt, sondern nur Glaubenslehren der einzelnen positiven Religionen. Es ist nicht die Aufgabe der Glaubenslehre, mit ihren theoretischen Mitteln die Glaubensinhalte hervorzubringen; daß sie dazu nicht imstande ist, zeigt die eben besprochene Tatsache. Wir müssen uns, um zu dem vorliegenden Problem eine klare Stellung zu bekommen, die tatsächliche Erscheinungsform der Religion klar machen. Wir machen im Leben unsere religiösen Erfahrungen nicht aus theoretischen Ueberzeugungen heraus, sondern an einzelnen Erlebnissen, in denen unsere Seele sich in höhere Lebenswerte gleichsam hineingetragen fühlt, das heißt, die uns zu Offenbarungen Gottes werden. Ob wir uns dessen bewußt sind, daß es sich hier um ein religiöses Erlebnis handelt, oder vielmehr, ob wir diese einzelne Erfahrung bewußt aus dem ganzen Fluß unseres Lebens herausheben und als religiöse erkennen oder nicht, ist für den religiösen Charakter des Erlebnisses selbst gleichgültig; in der Tat haben viele Menschen in diesem Sinn ihr religiöses Innenleben, die gegen jede Religion und Gott ganz gleichgültig zu

sein glauben. Das sind alles positive Religionen, für die wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit eine Glaubenslehre nicht möglich ist; hier läßt sich in der Tat der religiöse Stoff gar nicht aus dem Ganzen der Erfahrung ausscheiden, weil das nur vom Gottesbegriff aus möglich ist.

Nun steht aber der Einzelne in keiner Beziehung, am allerwenigsten mit seinem religiösen Leben, ganz isoliert da, sondern er schöpft sein religiöses Leben zum größeren Teil aus dem seiner Umgebung; es entsteht ihm durch Nachbilden und Nacherleben des gemeinsamen Besitzes seiner Familie, seiner Gemeinde, seiner Zeit, der sich in ihm allmählich zum eigenen Besitz verfestigt. So bestehen in Wirklichkeit bestimmte Typen religiösen Lebens, die, an irgend einem Punkt aus einer originalen Uroffenbarung entstanden, nun ihren Gehalt an religiösen Lebenswerten durch Generationen fortpflanzen. Dabei hat der Einzelne, der von diesem Strom berührt wird, freilich nur dann wenn und nur in so fern er die in der Offenbarung zum erstenmal mitgeteilten Lebenswerte als solche selbst erlebt und so eine neue Offenbarung derselben empfängt, an dieser positiven Religion teil; aber der I n h a l t seiner eigenen Lebenserfahrung ist doch bedingt durch das, was ihm an religiösem Gehalt durch seine von dem Typus der Uroffenbarung bestimmte Umgebung zugeflossen ist.

Aus diesem geschichtlichen Charakter dieser großen positiven Religionen entsteht nun das Bedürfnis einer Glaubenslehre. Denn die lebendige Quelle, aus der die Religion geschichtlich entsprungen ist, würde bald getrübt und unkenntlich, wenn ihre Weitergabe von Geschlecht zu Geschlecht dem zufälligen religösen Vermögen derer, die sich zu ihren Bekennern zählen, überlassen bliebe. Die Glaubenslehre will nichts Anderes als den religiösen Gehalt der Uroffenbarung möglichst rein und möglichst präzis in Form von Lehrsätzen zum Ausdruck bringen. Nach dem aber, was oben über den Gottesbegriff gesagt ist, ist dann klar, daß der eigentliche Kern der Glaubenslehre die Gotteslehre sein muß. Denn der Gottesbegriff ist ja nichts Anderes als die Fixierung der bestimmten Lebenswerte, zu

denen in der Religion die Seele in Beziehung tritt; deshalb wird der bestimmte Gehalt einer positiven Religion seinen bestimmten Ausdruck in dem Inhalt ihrer Gotteslehre bekommen.

Und hier ist nun der Zirkel, in dem sich die Gotteslehre zu bewegen schien, aufgelöst. Der Gottesbegriff bekommt auch hier seinen ganzen Inhalt allein aus der Erfahrung. Aber nicht aus der subjektiven Erfahrung des Einzelnen, die erst nach einem bestimmten Kriterium — das eben nicht zu finden war — aus dem Ganzen seiner Lebensinhalte abgesondert werden müßte, sondern aus einer Erfahrung, die in einer geschichtlichen Uroffenbarung als objektive Tatsache gegeben ist. Die Anerkennung, daß in dieser Offenbarung wirklich Religion, für mich wirksame Religion gegeben ist, kann nicht durch die Glaubenslehre herbeigeführt werden; sie kann dem Einzelnen bloß unter dem unmittelbaren Eindruck ihres Gehaltes von selbst aufgehen, sodaß er sich zu dieser positiven Religion bekennt. Die Glaubenslehre ist nur für die da, die diese Anerkennung für sich schon vollzogen haben. Insofern ist die Glaubenslehre mit Schleiermacher als historische Wissenschaft zu bezeichnen; sie referiert über den Inhalt der bestimmten positiven Religion, deren Wahrheit sie nicht beweist, sondern voraussetzt. Ihren Gottesbegriff hat sie deshalb allein aus dieser Offenbarung zu schöpfen, denn diese Offenbarung hat keinen anderen Inhalt als Gott, so wie er dieser Religion entspricht. Dann kann die Glaubenslehre aus diesem Gottesbegriff heraus selbständig Sätze entwickeln, die für alle diejenigen gültig sind, welche sich zu dieser bestimmten positiven Religion bekennen. Je mehr die Dogmatik auf die bestimmten Bedürfnisse ihrer Zeit eingeht, umso mehr wird sie auch Sätze über das fromme Selbstbewußtsein enthalten, aber immer so, daß der bestimmte Gottesbegriff die Norm und den Gesichtspunkt gibt, von denen aus die Tatsachen des Selbstbewußtseins religiös bestimmt werden; die Beziehung zum Gottesbegriff macht sie erst zu dogmatischen Sätzen.

So bekommen wir einen Aufbau der Glaubenslehre, der dem Schleiermacherschen gerade entgegengesetzt ist. Schleier-

macher findet den Inhalt und die individuelle Bestimmtheit einer positiven Religion im frommen Selbstbewußtsein und baut von da aus die Glaubenslehre auf, sodaß der Gottesbegriff das abgeleitetste Stück der Glaubenslehre wird. Wir finden umgekehrt den eigentlichen Gehalt der positiven Religion im Gottesbegriff; dann muß von ihm aus erst der Inhalt des frommen Selbstbewußtseins bestimmt werden. Darum müssen wir die Methode, auf der die Verteilung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften auf die einzelnen Abschnitte der Glaubenslehre beruht, ablehnen. Der entscheidende Punkt der Differenz liegt, wie gezeigt ist, in der subjektiven Auffassung der Religion als Bestimmtheit des Gefühls, die Schleiermacher zwar in § 4 überwunden hat, aber durch einen so engen objektiven Religionsbegriff, daß er selbst ihn nicht hat verwerten können. Der Subjektivismus des § 3 aber mußte eine Entwertung der Gotteslehre herbeiführen, weil der Gottesbegriff in allen Religionen gerade der Träger ihrer Objektivität sein will und ist.

Friedrich Ahlfeld.

Ein Beitrag zum Verständnis der konfessionell-lutherischen Strömung des vorigen Jahrhunderts.

Von

Oberpfarrer **Johannes Naumann** in Hubertusburg.

Unser heutiges kirchliches Leben läuft noch im Fahrwasser der konfessionell-lutherischen Strömung des vorigen Jahrhunderts, und unser theologisches Arbeiten ist zum guten Teile eine Auseinandersetzung mit den treibenden Kräften jener Strömung. Sie wird auf der einen Seite unterschätzt, als ob es seit jener Zeit nur Abfall und Rückgang gäbe; auf der anderen Seite wird sie unterschätzt, als ob es sich nur um ein schwächliches Anklammern an veraltete Formeln gehandelt habe. Die Fehler dieser beiden Beurteilungen sind leicht zu sehen, nicht so einfach ist es die Triebkräfte dieser eigenartigen kirchlichen Periode zu erfassen. Wir stehen ihr zu nahe, um ganz objektiv zu sein, und andererseits schon zu fern, um ihren Pulsschlag unmittelbar zu spüren.

Geschichtsverständnis ist Menschenverständnis. Sobald die persönliche Erinnerung an die führenden Männer jener Zeit geschwunden sein wird, geht der Duft der unmittelbaren Eindrücke verloren. Deshalb möchte ich, so gut ich es vermag, das geistige Bild eines Mannes malen, der in Leipzig, und ich darf wohl sagen darüber hinaus als ein charaktervoller Vertreter jener kirchlichen Richtung gegolten hat, des ehemaligen

Pfarrers zu St. Nicolai Friedrich Ahlfeld. Den äußeren Anlaß zu dieser Wiederbelebung seines Andenkens bot der auf den 1. November 1910 fallende 100jährige Gedenktag seiner Geburt. Persönlich möchte ich hinzufügen, daß ich als sein Enkel einen großen Teil meiner Jugend in seinem Hause verbracht habe und ihm mit unbedingter Verehrung ergeben war und noch bin, daß ich aber nach bestem Können bestrebt sein werde, Pietät und wissenschaftliche Ehrlichkeit miteinander zu vereinen.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, eingehend über den äußeren Lebensgang Ahlfelds zu berichten. Ein ausführliches Lebensbild ist bald nach seinem Tode herausgegeben worden von seinem Sohne Heinrich Ahlfeld, damaligem lutherischen Pfarrer in Kassel, späterem Hofprediger und Konsistorialrat in Hannover, und seinem Schwiegersohne Johannes Röntsch, Pfarrer in Nossen. Eine wertvolle Bereicherung hat dieses Lebensbild erfahren durch einen Lebensabriß aus der Feder des noch lebenden Sohnes Geheimen Medizinalrats Friedrich Ahlfeld in Marburg, veröffentlicht in der Christoterpe für 1911. Ich gebe nur kurz die wichtigsten Daten: Ahlfeld war der Sohn eines armen Häuslers und Zimmermanns in dem anhaltischen Dorfe Mehringen. Der Ortspfarrer Bobbe und der Kantor Hermann, sein Onkel, erkannten die Befähigung des Knaben und bewogen seinen widerstrebenden Vater ihn studieren zu lassen. So wanderte er erst nach dem nahen Aschersleben, dann kam er auf das Gymnasium nach Dessau; Freitische halfen über den schlimmsten Hunger hinweg. Er studierte in Halle, wurde dann Hauslehrer in dem anhaltischen Dorfe Reupzig, darauf Lehrer und Inspektor am Gymnasium in Zerbst. Hier wurde er wegen seiner früheren Zugehörigkeit zur Burschenschaft in Untersuchung genommen und als Rektor an die Stadtschule in Wörlitz versetzt. Er kam dann als Pfarrer nach dem Dorfe Alsleben, darauf an die Neumarktskirche in Halle, wo er an die Stelle des abgesetzten „Lichtfreundes" Wislicenus trat. Von 1851 bis 1881 wirkte er als Pfarrer zu St. Nikolai in Leipzig. Von da ab kränkelnd ist er 1884 still eingeschlafen.

Ein sehr gewissenhaft geführter Briefwechsel mit seinen Angehörigen gibt einen vollen Einblick in Ahlfelds Denken und Fühlen während der zweiten Hälfte seines Lebens; besonders wertvoll sind die vom Jahre 1858 ab vorhandenen Briefe an seinen Schwager und nächsten Freund, Konsistorialrat Lippold in Steutz. Man fragt sich immer wieder: wie war es möglich, daß dieser Mann bei seiner vielseitigen Belastung so eingehende und durchdachte Briefe schreiben konnte! Ueber die jugendliche Entwickelungszeit sind keine zusammenhängenden Aufzeichnungen vorhanden, trotzdem ist es möglich, aus den vorhandenen Quellen ein in den Grundzügen sicheres Bild zu gewinnen.

Ahlfeld gehört zu den Menschen, in deren geistigem Leben verschiedene Schichten sich übereinandergelagert haben. Drei derartige Schichtungen sind deutlich zu unterscheiden:

1. die bäuerlich-volkstümliche Denkweise des Elternhauses und der Heimat;
2. die romantisch-altdeutsche Schicht;
3. der Eintritt der bewußten christlichen Gläubigkeit.

Die Ahlfelds waren einst ein angesehenes Bauerngeschlecht. In der Familie geht das Gerücht, ein Ahlfeld habe als Dorfschulze im Harz die letzte Hexe verbrannt. Aber Ahlfelds Großvater hatte das materielle und wohl auch das gesundheitliche Erbgut der Familie stark heruntergewirtschaftet, sodaß Ahlfelds Vater als Zimmergesell auf Arbeit gehen mußte. Die Kraft des Geschlechtes schien vergeudet zu sein, zwei Geschwister von Friedrich Ahlfeld sind, an Epilepsie leidend, jung gestorben, ein Bruder ist später geisteskrank geworden. Aber Friedrich Ahlfeld war der Sohn seiner Mutter, körperlich und geistig; nur einzelne Krampfanfälle in seiner jugendlichen Lehrerzeit deuteten auf das väterliche Erbteil hin. An seine Mutter dachte er stets mit innigster Liebe zurück; sie war eine Tochter des Mehringer Kantors Hermann, dem sein Sohn im Amte folgte. Von ihr hat er die ersten Lieder gelernt, wenn sie abends gemeinsam Kienspäne schnitzten, sie hat den Grund seines religiösen Lebens gelegt und hat ihm durch einen

Butterhandel, der ihre Kraft frühzeitig aufrieb, das Studium der Theologie ermöglicht. Es scheint, daß in den einfachen Volksschichten eine aus der nachreformatorischen Zeit stammende starke biblisch gefärbte Frömmigkeit fortgelebt hat, unbekümmert um die Reflexionen der Aufklärungszeit. Ohne diese Unterströmung wäre die Stärke und die schnelle Verbreitung der späteren Erweckungsbewegung kaum zu erklären.

Der Vater hielt den Knaben in sehr strenger Zucht, Erinnerungen an schwere Strafgerichte für kindliche Untaten blieben lebhaft im Gedächtnis. Der Ortspfarrer, ein treu fürsorgender Mann, predigte und handelte im Sinne der herrschenden rationalistischen Auffassung. So können wir die ererbte und anerzogene Denkweise der ersten Periode von Ahlfelds Leben mit den Worten bezeichnen:

Ehrenfeste kleinbürgerliche Moral,
Schlichte Volksfrömmigkeit,
Rationalistische Auffassung des Christentums,

dies alles verbunden mit einem ungebundenen fröhlichen Naturleben und einer großen unmittelbaren Naturfreude.

Die zweite geistige Schicht, die romantisch-altdeutsche, ist in ihren Anfängen auf die Gymnasialzeit, hauptsächlich aber auf die Studentenzeit in Halle zu datieren. Ahlfeld trat ein in den Bannkreis der Romantik. Deren erste gärende Zeit war vorüber, aber sie hatte aus dem halbdämmernden Schachte mittelalterlicher Herrlichkeit zwei Edelsteine heraufgebracht, deren Glanz auch im hellen Tageslichte erhalten blieb: die Lust an der altdeutschen Geschichte und Sage, und die Freude an der deutschen Sprachforschung. Wie stark dieser Geist auf den jugendlichen Ahlfeld eingewirkt hatte, konnte man an ihm noch im Alter sehen. Als die Augen schon matt waren, wußte er noch, wo jedes seiner geliebten altdeutschen Bücher zu finden war, und zärtlich strich seine Hand darüber hin. Da standen nicht nur Grimm und Simrock und Wackernagel, sondern auch die selteneren Sammlungen deutscher Volkslieder vom Freiherrn von Laßberg und Anderen waren wohl vollzählig vorhanden: und wenn er mit seinen Kindern oder Enkeln die

gothische Ulfilasbibel las oder von seinem Walther von der Vogelweide große Stücke aus dem Gedächtnis hersagte, dann merkte man sofort: hier steckt erste Jugendliebe. Sobald aber im Gespräch eine fremde Wortform auftauchte, da mußte Weigands Wörterbuch oder ein anderer Ratgeber zur Hand. Die Sprache war ihm nicht etwas Festes und Fertiges, sondern etwas immer Werdendes und Blühendes, sie hatte eine Seele. Auch die Menschen der deutschen Vergangenheit, besonders die alten deutschen Kaiser, waren ihm nicht wie fremde Herren und Damen in Papierwäsche, sondern sie lebten vor seinen Augen. Dies war die Welt, in welcher der jugendliche, mit unersättlichem Wissensdurst veranlagte Geist des Halleschen Studenten sich heimisch fühlte. Wir Theologen denken, wenn wir uns in frühere Zeiten zurückversetzen, leicht einseitig nur an das, was im theologischen Lager geschieht. In den Jahren von Ahlfelds Studentenzeit brannte in Halle der Kampf zwischen Tholuck und Wegscheider. Ahlfeld wurde auch, wie sein Schwager Lippold bezeugt, in den Tholuckschen Kreis hereingezogen, aber dieser die theologische Welt aufregende Konflikt scheint fast spurlos an ihm vorübergegangen zu sein. Erst viel später wird ihm Tholuck eine Größe. Er hat damals sehr viel Hebräisch getrieben, sodaß er schon als Student durch Unterrichten im Hebräischen sich einen Teil seines nötigen Einkommens erwarb; aber sein Herz schlug offenbar mehr für die mittelalterliche Kaiserherrlichkeit als für die Dogmatik.

Es scheint, daß diese romantische Neigung keiner Erklärung bedarf, denn die Luft der deutschen Universitäten war von ihr durchtränkt: der Geist der Freiheitskriege wirkte nach, die altdeutsche Richtung eines Teiles der deutschen Burschenschaft hielt die heilige Flamme lebendig, und Männer wie Arndt und die Grimms galten als hohe Vorbilder. Da aber der innere Zusammenhang zwischen dieser romantischen Stimmung und der späteren gläubigen Strömung kirchengeschichtlich noch nicht völlig klargelegt ist, so möchte es doch von Wert sein, am einzelnen Lebensgange die erkennbaren Verbindungslinien nachzuweisen. In Ahlfelds Zimmer hing das Bild des

Halleschen Geschichtsprofessors Heinrich Leo, ein kräftiger Schädel, klarblickende Augen, ein festgeschlossener Mund, das Bild eines Willensmenschen, darunter die Inschrift: Servitium Domini summa libertas. Auf diesen Historiker Leo weisen alle Spuren zurück als auf den Mann, der auf Ahlfelds jugendliches Geistesleben so bestimmend eingewirkt hat wie kein anderer Universitätslehrer. Deshalb sei es mir gestattet, das Wesen und die Denkweise dieses knorrigen Menschen etwas eingehender zu schildern, als es für unsern Zweck unbedingt nötig wäre. Als Quellen standen zu Gebote seine eigenen Lebenserinnerungen, die unter dem Titel „Meine Jugendzeit" nach seinem Tode veröffentlicht worden sind, und ein handschriftlicher Briefwechsel mit einem ihm nahe stehenden Vetter, in den Einsicht zu nehmen mir freundlicherweise gestattet wurde.

Ich wüßte nicht, wo der vor einem Jahrhundert eintretende unvermeidliche Rückschlag gegen die klassische Periode unserer Literatur kraftvoller und deutlicher zutage träte als in Leos Erinnerungen. Ihm ist die Klassizität „so ekelhaft wie eine geschminkte Leiche" (Meine Jugendzeit S. 15). Dem gegenüber tritt die eigenartige romantische Stimmung in urwüchsiger Kraft auf, nicht als Lesefrucht, sondern als unmittelbare Empfindung. Er beschreibt, wie er als Knabe gern im Schatten einer Linde auf dem Kirchhof gelegen hat, während die Choralmelodien herübertönten, und fährt fort: „Aehnlich war es, wenn ich im dichten Walde herumstreichend den saftigen Duft des dunkleren Nadelholzes atmete und von fernher Glockentöne die Gegend durchzogen; noch kann ich nicht ohne einen religiösen, seligen Schauer zu empfinden durch ein Tännicht gehen: es ist, als legten sich alle Engel meiner Jugend lockend und ziehend an meine Seele und wollten mich wieder zu sich holen. Wenn ich einmal mit Bewußtsein und, so Gott der Herr gibt, mit gutem Bewußtsein sterbe, werde ich das Gefühl haben, in den schönsten Tannenwald Gottes einzugehen, von den Glockentönen seiner Kirche und deren Chorälen umwoben, aber nicht von einer Predigt gepeinigt. Die unwiderstehliche

Gewalt, mit der mich später allezeit mystische Lieder, wie das von der Nachtigall Christo, die auf dem Kreuzesbaume ihr schönstes Lied, das von der Erlösung, singt, niedergeworfen haben, wurzelt in diesen Empfindungen meiner Kindheit, und daß ich von der Möglichkeit solcher Empfindung im klassischen Altertum im allgemeinen auch nicht eine entfernte Spur sehe, macht mir heute noch den ärmsten unserer Bauern zu einem reicheren, höheren Geist als alle Weisen Griechenlands und Roms“ (S. 18).

Leo zieht für sich folgerichtig die Konsequenz: „Es ist die Grundkrankheit, das todbringende Gebrechen unserer Zeit, daß man den Glauben in einen Kausalnexus bringt mit dem Wissen. Alles, was die Jugend auf diesen Irrtum hinzuführen geeignet ist, ist eine Versündigung an ihr. Der Glaube ist eine Tat Gottes im Menschen, und nicht jenen vermittelten Bewußtseinszuständen, in denen das Wissen verläuft, sondern Gott allein gebührt die Ehre bei diesem Werke“ (S. 77). Es ist gewiß von Interesse, die unterbewußte Entstehung der Religion, die in neuester Zeit wieder zu Ehren kommt, von diesem Romantiker so stark betont zu finden.

Auf einem merkwürdigen Umwege ist Leo aus einem republikanisch gerichteten schwarzen Burschenschaftler, einem Gesinnungsgenossen Sands, zum preußischen Royalisten geworden, der alle Demokraten als antichristlich bekämpfte; aber die romantische Grundfärbung ist sich stets gleich geblieben; und es war mir bezeichnend, daß in seinem Leben die nordischen Heldenromane und die Edda und viele verwandte Bücher eine Rolle spielten, die auch zum eisernen Bestande von Ahlfelds geistiger Welt gehörten.

Aus jener romantischen Grundstimmung ergaben sich Leos kirchlich-religiöse Anschauungen. Er wurde nicht müde den Gedanken zu entfalten, daß das geistig Große nichts Subjektives ist, sondern im ganzen Volke geboren wird. Auch Jesus habe nicht zu seinen Jüngern gesagt: Gehet hin in alle Welt und gewinnt einzelne tüchtige Leute, sondern macht die Völker christlich. „Und dann ruht glücklicher-

weise der Akzent in der Kirche überhaupt nicht mehr auf der gelehrten oder philosophischen Buchmacherei, sondern auf dem Pfarramt, und nicht die für alle bunten Interessen offenen Köpfe, sondern die Charaktere regieren allmählich die Welt" (Brief aus dem Jahre 1855). Die festen Ordnungen und Institutionen der Kirche gewinnen immer mehr an Kraft: „Dazu (daß es in der Kirche besser wird) gehört: Persönliche Beichte, wirkliche öffentliche Kirchenbuße — von dem bloßen Verlesenwerden des Namens des in der Kirche als büßend Gegenwärtigen in Abstufungen bis zum Knieen im Armensünderhemd am Eingange der Kirche und solennen Hereinholen und Lossprechen vor dem Altar —, ferner: Bischöfliche Gewalt und Jurisdiktion und womöglich auch wieder Erweiterung der Grenzen des Sakramentsbegriffes, sodaß auch die Ehe und die letzte Oelung eingeschlossen wären und der Exkommunizierte kirchlich nicht heiraten und kirchlich nicht begraben werden dürfte. — In unserer evangelischen Kirche heißt es aber überall: Wasche mir den Pelz, aber mache ihn nicht naß; glaube an den auferstandenen Herrn, bilde dir aber ja nicht ein, daß er dir im Abendmahle körperlich nahe träte oder gar in dich eindränge; achte die Kirche, bilde dir aber ja nicht ein, daß sie dir etwas tun könnte, wo der allmächtige Herr Staat dich schützt; halte die Gebote und Sakramente — wenn du es aber nicht tust und die Gerichte dich nicht zufällig beim Wickel kriegen, tuts auch so viel nicht, denn die Kirche predigt zwar, predigt, predigt, daß alle Leiber und Seelen müde werden, -- aber dann ist sie selber müde und legt sich schlafen" (Brief vom 27. 5. 1858).

Wir nehmen von Leo Abschied, indem wir ein charakteristisches Urteil über Leipziger Verhältnisse schon hier anführen, das seine Wesensart, die er selbst einmal als Religion der Tapferkeit bezeichnet, gut wiederspiegelt. Er schreibt über einen in Leipzig studierenden jungen Verwandten: „Am meisten wird er sich in Leipzig zu hüten haben, daß er durch das dortige Gesellschafts- und Kunst- und Literaturleben nicht zu größerer Freude an den Künsteleien des Daseins verleitet und ihm die

Freude an kräftigerer derberer — natürlicher — Natur verdorben wird. Indessen Ahlfeld und Kahnis in ihrer derben Natürlichkeit können ihm ja gerade als Gegengewicht dienen. . . Das mache ihm recht klar, daß er selbständig bleiben soll in seiner Empfindung und daß er die Kurasche haben soll von Herzen zu loben und zu tadeln, was ihm gefällt oder mißfällt, daß er kein Knecht der geistigen Mode und der öffentlichen (d. h. fast immer: gemeinen) Meinung werden soll. Er wird auch nach dieser Seite an Ahlfeld und Kahnis tüchtige Männer finden, deren Urteil immer selbständig ist" (Brief vom 18. 9. 1858). Dieses letzte Urteil habe ich nicht bloß deshalb mitgeteilt, weil es einen hervorstechenden Charakterzug Ahlfelds hervorhebt, sondern weil daraus zu entnehmen ist, in welcher Richtung vorher der außerordentlich starke Einfluß Leos auf Ahlfeld ausgeübt worden ist.

Die mitgeteilten Stellen aus Leos Lebenserinnerungen und Briefen entstammen sämtlich aus der Zeit nach Ahlfelds Universitätsjahren, aber die Persönlichkeit Leos war schon damals so abgeschlossen, daß eine wesentliche Aenderung seiner Grundanschauungen nach jener Zeit kaum anzunehmen ist.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß in der „romantisch-altdeutschen" Schicht Ahlfelds schon viele Keime seiner späteren kirchlichen Stellung enthalten sind; zugleich aber auch, daß die Romantik an sich zu einer Form kirchlich-religiösen Denkens und Empfindens hindrängte, die dem Subjektivismus Feind war, massive Institutionen verlangte und tapfere Charakterfestigkeit für das erste Erfordernis des christlichen Mannes erklärte.

Die Entstehung der dritten Schicht im Ahlfeldschen Geistesleben, der bewußten Gläubigkeit, läßt sich zeitlich genau festlegen, und zwar auf die Zeit seines Wörlitzer Rektorats. Er hat eine Erweckungszeit durchgemacht, von der sein neues Leben datiert. Es lag nicht in seiner Art, über derartige innere Vorgänge zu sprechen. Einen zuverlässigen kurzen Bericht darüber haben wir im Nekrologe in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung vom 18. April 1884 aus der

Feder seines Schwagers Lippold, der selbst in der gleichen inneren Bewegung stehend jenes Erlebnis aus nächster Nähe mit durchlebt hat: „An diesem ruhigen Orte und in der Behaglichkeit des häuslichen Lebens trat nun, nachdem er seine Braut heimgeführt, für sein inneres Leben die entscheidendste Wendung ein. Die ungestümen Wogen legten sich. Er kam zur Einkehr in sich selbst und zur Vertiefung in den Heilsrat Gottes. Den wesentlichsten Einfluß darauf hatte der neben ihm wohnende junge Kaplan Gustav Schubring, einer der damals in Anhalt noch wenigen innig gläubigen Geistlichen. Seine reiche Kenntnis der Schrift, der Geschichte und des Lebens, sowie seine hohe Begabung und starke Willenskraft war ihm nun nicht mehr ein Hindernis, sondern eine Förderung zur Beugung unter die gewaltige Hand Gottes. Alles, was er war und hatte, stellte er fortan in den Dienst seines Herrn." In dem gedruckten Lebensbilde fügt Ahlfelds Sohn Heinrich — nach Erzählungen seiner Mutter — noch hinzu: „Hier war es ein einfaches junges Mädchen, die Tochter des schon erwähnten Lehrers Tradt, Alwine, welche für den innerlich kämpfenden Theologen die Aufgabe hatte, ihm zum Siege zu verhelfen. Schon öfter hatte sie, mit Ahlfelds von den Bibelkränzchen heimkehrend, hören müssen, wie diese sich darüber aussprachen, daß sie sich nicht in Schubrings Anschauungsweise und in die wunderbare Offenbarung Christi hineinfinden könnten. Auf solchem Heimwege faßte sie dann einst den Mut, dem Herrn Rektor entschieden entgegenzutreten, und erklärte: »So lange Sie die Bibel noch lesen ohne um Gottes Gnade dazu zu beten, werden Sie ihn auch nicht darinnen finden. Lernt erst ordentlich beten, dann werdet Ihr Gottes Wort auch verstehen«. Damit geht sie heim. Wunderlich bewegt kamen die Eheleute in ihrer Wohnung an. Still holte Ahlfeld die Bibel hervor. Beide falteten die Hände und beteten um Gottes erleuchtende Gnade. Dann lasen sie miteinander im Worte Gottes und empfanden einen wunderbaren Segen davon. Da war der Sieg entschieden." Der Kaplan Schubring war, wie sein Enkel, Pfarrer Rudolf Schub-

ring in Preußlitz, brieflich mitteilt, der Sohn eines supranatural gerichteten Regierungsrates; erst ein Schüler Schleiermachers, hat er, vermutlich unter dem Einflusse Goßners, eine pietistische Bekehrung erlebt.

Nachdem die drei Schichten in Ahlfelds Geistesleben gesondert dargestellt worden sind, ist es noch wichtig, die Mischungsverhältnisse abzuschätzen, in denen die Einflüsse aus den verschiedenen Perioden fortdauern. Es ist gar keine Frage, daß die neue gläubige Geistesrichtung die unbedingte Führung übernimmt und bis an Ahlfelds Lebensende behält. Er war ein Mann, der auf Ordnung und Klarheit in allen Lebensverhältnissen drang. So hatte er auch nicht Ruhe, bis im Haushalt seines inneren Lebens diese schlichte klare Ordnung eintrat. Es wurde eiserner Ernst gemacht mit den einfachen Grundsätzen: „Gott hat zu mir gesprochen. Die Bibel ist, wie ich es an mir erfahren habe, Gottes Wort, und zwar in allen ihren Teilen. Jede Kritik und zweifelnde Reflexion über Gottes Wort ist Unglaube. Der große Gedanke der Bibel aber faßt sich zusammen in die Worte: Sünde und Gnade."

Alle früheren Anlagen und geistigen Erwerbungen müssen sich nun dem Dienste Gottes in diesem Sinne unterordnen. Aus der ersten Periode bleibt die Urwüchsigkeit seines Wesens und das natürliche Verständnis des Volkslebens, das unmittelbare Mitfühlen mit dem kleinen Mann, wohl auch der gern mit den Dingen spielende schalkhaft-treuherzige Humor. Auch gehen wir gewiß nicht fehl, wenn wir Ahlfelds starke ethische Richtung und seine Neigung zu strengem Regiment in Haus, Schule, Kirche und Staat als Erbstücke aus der ersten Periode bezeichnen. Endlich die nie erlöschende Sehnsucht nach Natur, Wald, nach einer Landpfarre. Wenn er nicht Gottes Hand darin gesehen hätte, so wäre dieses Naturkind nicht in Leipzig geblieben zwischen den Meßbuden und dumpfen Höfen, ohne Blumen und ohne Vögel.

Der zweiten Periode dankt Ahlfeld sein verfeinertes Sprachgefühl, das ihn zum Volksprediger gemacht hat. Die Anlage zum gegenständlichen Sehen und Aussprechen der Dinge mag

schon in dem Knaben geschlummert haben, aber sie wäre ohne jene Schulung nicht zur Reife gediehen. Wenn Ahlfeld nicht durch innern Zwang Prediger wurde, so mußte er Schriftsteller werden. In seiner schriftstellerischen Art lagen schon Andeutungen der später in Deutschland herrschenden literarischen Richtungen. In seinen Volkserzählungen finden wir neben predigtartigen Partien Stücke von kernigstem Realismus. Ahlfelds nichtreligiöse Gedichte zeigen diese Eigenart deutlicher als die frommen. Ich gebe als Beispiel ein harmloses im Anhange seiner Lebensbeschreibung S. 49 abgedrucktes Gedicht:

Eheschließung.

„Ich hab ein Haus und eine Kuh!
Was hast denn du, Luise?“
— „Ich bring dir hundert Gulden zu
Und an dem Bach die Wiese“. —

„Mit hundert Gulden flick ich's Haus,
Sein Dach ist wassersüchtig;
Zur Wiese geht die Kuh hinaus —
Nicht wahr, die Sach ist richtig?“

Verlobet waren Wies' und Kuh,
Das Hausdach und die Gulden,
Das junge Paar nahm sich dazu
Und hatte keine Schulden.

Der Pastor, der das Paar getraut,
Vergaß die Analyse,
Sprach viel von Bräutigam und Braut,
Doch nichts von Kuh und Wiese.

Daneben stelle ich ein Gedicht durchaus anderer Art (aus demselben Anhang S. 44 entnommen):

Käfer und Rose.

Saß ein Käfer in der Rose,
Eingewiegt von ihrem Duft,
Nur bewehet leis' und lose
Von der schwülen Sommerluft.

Saß ein Vogel auf dem Aste,
Sah den Käfer hungrig an,
Stieß im Nu herab und faßte
Und verschlang den kleinen Mann.

In das kurze Todesleiden
Drang der Rosenduft hinein;
Käfer kann kaum unterscheiden,
Was mag Tod, was Rose sein.

Wir haben, wenn auch unter einfachster Technik, einen Vorboten der späteren Stimmungslyrik. Aber — es folgt nach guter alter Predigersitte hinterdrein die Nutzanwendung:

Kennst du, Freund, die rote Rose,
Deren Duft so tief entzückt,
Daß du, wenn in ihrem Schoße
Dich der rauhe Tod erdrückt,

Selber in des Todes Rachen,
In der letzten engsten Kluft
Fragst mit Weinen und mit Lachen:
„Was ist Tod, was Rosenduft?"

Ahlfeld ist der Empfindung nach Dichter, getränkt von dem empfindungsinnigen Lebenswasser der Romantik, aber diese Empfindung hat eine neue Richtung erhalten. Die romantische allgemein-religiöse Sehnsuchtsstimmung wird mit Bewußtsein auf den Boden des historischen Christentums verpflanzt. Ich brauche hierfür nur eine Stelle aus seinen „Erzählungen für das Volk" (S. 8) anzuführen: „Wohl aber habe ich in der lieben Waldesstille, besonders morgens und abends, öfters die blaue Blume blühen sehen, die das Herz so ganz hinnimmt, von der man nicht wieder los kann, die man Ewigkeiten anschauen möchte, ohne müde zu werden. Sie gehört eigentlich in die Flora von Jerusalem, hat sich aber von dort über die ganze Erde verbreitet."

Das vaterländische Empfinden des alten Burschenschaftlers, das ihn alle Vorgänge des öffentlichen Lebens mit lebhafter Spannung verfolgen ließ und das ihn in der 48er Revolutions-

zeit zu kräftiger politischer Betätigung im Sinne des altpreußischen Konservatismus führte, mußte allmählich mehr zurücktreten. Als er nach Leipzig berufen wurde, schrieb ihm sein Schwager: „Die Hauptsache scheint mir zu sein, daß wir immer mehr lernen müssen das Vaterländische dem Kirchlichen unterzuordnen, da wir uns einmal dem Dienste Jesu Christi für seine Kirche ergeben haben.“ Im Jahre 70/71 ist er voll ergriffen von dem Strome vaterländischer Begeisterung, aber doch fand ich in seinen Briefen das Wort: „Der Kaiser macht mich nicht mehr so warm wie vor 40 Jahren.“ Diese Beobachtung ist ihm offenbar selbst erstaunlich, wehmütig, aber sie ist unzweifelhaft richtig. Es gibt nur noch einen Zweck: das Reich Gottes zu bauen.

Es ist nun nicht schwer, Ahlfelds Platz in der konfessionellen Entwickelung des vorigen Jahrhunderts näher zu bestimmen. Die von der Romantik ausgehende religiös-kirchliche Bewegung hat drei Stufen durchlaufen. Die erste kennzeichnet Leo in dem schon erwähnten Buche bei Beschreibung des Wartburgfestes der deutschen Burschenschaftler im Jahre 1817: Wohl vereinten sich die Studenten zu gemeinsamer Beicht- und Abendmahlsfeier, doch „der Name Gottes war zwar hundertmal in den Reden wiedergekehrt, aber fast überall nur in dem Sinne des abstrakten höchsten Wesens als geistiger Schlußpunkt; der Reformation war auch öfters gedacht, aber doch im Grunde immer nur als eines negativen Aktes der Befreiung von geistigem Zwange, wie auch die jetzigen freien Gemeinden sie sich aneignen können“ (S. 160).

Auf der zweiten Stufe ist diese religiöse Sehnsucht durchtränkt vom Bibelgeiste, noch stark mit Naturmystik durchsetzt; auf der dritten Stufe erwächst aus diesem biblisch-subjektiven Christentum ein Kirchentum mit fester Lehre und Bekenntnis.

Ahlfeld steht Anfangs auf der zweiten Stufe und neigt sich allmählich im späteren Leben der dritten zu. Die Gedanken- und Empfindungswelt jener zweiten Stufe läßt sich ersehen aus einem längeren Konferenzaufsatz, den er als Pfarrer von

Alsleben geliefert hat und der offenbar die Bedeutung eines persönlichen Bekenntnisses und einer wissenschaftlichen Rechtfertigung seiner Stellung vor den zumeist auf rationalistischem Boden stehenden Amtsbrüdern haben sollte. Er ist betitelt: „Der erste und zweite Adam oder die Oekonomie des alten und neuen Bundes“. Zugrunde liegt die bekannte kirchliche Auffassung der Heilsgeschichte. Das persönlich Eigenartige daran ist außer einer ungewöhnlichen Belesenheit die Beimischung eines naturphilosophisch mystischen Elements. Viel stärker, als es üblich ist, wird der Zusammenhang zwischen Mensch und Natur in den Vordergrund gestellt. Die gesamte Kreatur muß mit dem sündigen Menschen leiden, sie folgt jeder Stufe seiner inneren Entwickelung und sie wartet im paulinischen Sinn auf Verklärung. In den späteren Predigten und Schriften erinnern nur kurze Bemerkungen, über die hinwegliest, wer nicht darauf aufmerksam geworden ist, an jene empfindungsreiche Frühlingszeit, wenn z. B. in einer Predigt aus dem Jahre 1866 die ungewöhnlich verheerenden Orkane von der Sünde der Menschen abgeleitet werden. In Ahlfelds Jugendjahren aber lagert die Schellingsche Naturphilosophie noch ahnungsvoll auf den Gemütern; doch an die Stelle, aus der die Hegelsche Philosophie herauswächst, tritt das einfache biblische System. Wir wandeln auf den Spuren Gotthilf Heinrich von Schuberts, dem Ahlfeld später auch persönlich näher tritt. Alle abstrakte Philosophie ist unbedingt ausgeschlossen; sie ist Fleisch, nicht Geist. Auch der Strom Schleiermacherscher Frömmigkeit fließt unbeachtet vorbei. Verschiedene Freunde Ahlfelds sind von Schleiermacher berührt, doch er will nichts von ihm wissen, ebensowenig wie später von der Ausprägung Schleiermacherschen Denkens, die Professor Fricke an der Leipziger Hochschule vertreten hat; jetzt ruhen beide neben einander, Grab an Grab, unter dem friedlichen Schatten der Kastanien auf dem Leipziger Johannesfriedhof.

Warum lehnte Ahlfeld Schleiermacher ab? Er hatte doch ein ähnliches Empfindungsleben und war stark von der Romantik beeinflußt? Aber es gab keine Brücke herüber

von dem Lande der objektiven Heilstatsachen, in dem Ahlfeld sein Haus gebaut hatte, zum Lande des frommen Selbstbewußtseins. Hier schieden sich die zwei Lager. Das gegebene feste Bibelwort war allein entscheidend, nicht die schwankende Grundlage eignen Gefühlslebens. Die Kluft mußte trotz aller Versuche der Ueberbrückung immer tiefer werden. Dieser Gegensatz mußte die konfessionelle Partei zum Bekenntnischristentum treiben. Das Subjektive ist ihr die Gefahr, es ist innerlich verwandt mit der Sünde des Egoismus. Durch die in diesen Gedanken liegende innere Notwendigkeit, später verstärkt durch den nahen Verkehr mit den konfessionellen Professoren der Leipziger Universität, mußte Ahlfeld, der reformiert geboren, uniert aufgewachsen war, zum konfessionellen Luthertum getrieben werden.

Ein Schulfreund Ahlfelds, Heinrich Ahrends, sein Nachfolger in Halle, ist von den gleichen Voraussetzungen aus so stark nach der katholischen Seite hinübergedrängt worden, daß nur der letzte Schritt des Uebertritts fehlte. Wie oft hat Ahlfeld mit dem fröhlich-schalkhaften Herrn über Bischofsamt und Sukzession und ähnliche Fragen debattiert! Auch bei Ahlfeld zogen sich leise Verbindungsfäden nach dieser Richtung: Maria war ihm die unbefleckt gebliebene Jungfrau, Jesu Brüder mußten als seine Vettern gelten, und er hatte eine starke Neigung für ein kraftvoll regierendes Bischofsamt. Aber Ahlfelds Wiege stand doch zu nahe an Eisleben, als daß er nach dieser Seite hin sich hätte entwickeln können, und die Bibel war ihm viel zu sehr buchstäbliches Gotteswort, als daß er die Befehle für seine Seele von einem italienischen Priester hätte entgegennehmen können, dessen Unfehlbarkeit für sein ehrliches Gemüt einen Frevel gegen seinen Herrn Christus bedeutete. Dieser Herr Christus regierte die Welt, nicht der Papst. Sein Herr Christus aber, soweit er Mensch war, trug deutsche Züge, ihm wollte er dienen in deutscher Treue.

Trotzdem ist es merkwürdig, daß die Katholiken sich sehr zu Ahlfeld hingezogen fühlten und besonders gern bei ihm zur evangelischen Kirche übertraten. Sie wechselten wohl die

Kirche und die Glaubenslehren, aber nicht die Empfindungsweise. An Stelle des katholischen Systems trat das Bibelsystem: eine neue Autorität, in der sie sich geborgen wußten. Wenn er aber die ultramontanen unehrlichen Machenschaften sah, dann empörte sich seine aufrichtige Seele und er schrieb: „Das Wesen dieser Kirche ist und bleibt Lüge" (Brief vom 5. 8. 1875). Ahlfelds Reformationspredigten zeigen, in welcher Art er für sich den Gegensatz herausgearbeitet hat. Mit lebhaften, oft geradezu feurigen Worten preist er, was Luther uns gegeben hat: die Bibel, einen freundlichen Herrn, das Lied und den Katechismus, kurzum den ganzen klaren Heilsweg. Die subjektive Seite, die Freimachung des Gewissens und der Persönlichkeit, spielt keine Rolle. Vielmehr wird im letzten Grunde der Unterschied durchaus auf den alten Gegensatz zurückgeführt: Verdienst — freie Gnade, in den tiefsten Wurzeln: Hochmut — Demut. Er wird nicht müde, die demütige freudige Beugung unter Gottes Wort, die Gefangennahme der Vernunft unter den Glauben als den Kern unserer evangelischen Heilslehre zu verkündigen.

Interessant ist es, wie er in sich den altromantischen Gedanken überwindet, daß die katholische Kirche infolge ihrer großartigen Institution und ihrer Naivität geeigneter sei, Volkskirche zu sein. Am 30. 3. 1869 schreibt er seinem Schwager den Entwurf zu einem nicht zur Ausführung gekommenen Vortrag auf der Leipziger Lutherischen Pfingstkonferenz: „Sodann wollte ich ausführen: 1. daß aus der katholischen Kirche nur ein äußerst geringes Erbteil in überarbeiteten Liedern, Liturgien und Kirchenordnungen herübergekommen ist; 2. daß, was wirklich im Volke lebt, fast ausschließlich die lutherische Bibelübersetzung, lutherische Lieder, Predigten, der lutherische Katechismus, lutherische Kirchenordnungen und aus denselben erwachsene Sitten sind. Ich dachte an Hannover, Mecklenburg, Preußen, Anhalt, Sachsen und Thüringen. Der Rückschlag sollte fallen auf die Sinnlosigkeit der Union in diesen Gegenden, auf das stete Gewäsch von der lutherischen Pastoren- und Professorenkirche. Sie ist in der Tat eine Volkskirche. Dabei

wollte ich nachweisen, wie im Volk mit einfachen festen Stücken, nicht mit jeweiligen Gedanken gebaut werden könnte; nicht mit Dreckpatzen, wie die Mehringer sagen, sondern mit festen behauenen Steinen." Leo'sche Gedanken, aber in lutherische Stimmlage übersetzt. Als solche „feste Stücke" nennt Ahlfeld in der Regel die Katechismussätze, wie er überhaupt dem Lutherschen Katechismus mit Leib und Seele anhängt. Zur Erklärung dieser großen Katechismusliebe ist vielleicht nicht unwichtig, daß er den Lutherschen Katechismus erst als erwachsener Mann kennen gelernt und mit schwerer Mühe auswendig gelernt hat. In ihm fand er sein neues Glaubensleben am besten zusammengefaßt. Eine andere Zusammenstellung gibt er in einem Brief an seinen studierenden Sohn vom 5. 11. 1866: „Laß dich durch keine Weisheit stören in den großen Hauptstücken von der heiligen Dreieinigkeit, von der Versöhnung in Jesu Christo, von der Offenbarung und Wahrheit des Wortes." Zwischen dogmatischen Lehrsätzen und Glaubensstücken macht er keinen Unterschied, die Kirchenlehre ist ihm der treue Ausdruck der Heilswahrheiten.

Daß gegenüber diesen „festen Stücken", auf denen die Volkskirche beruht, der einzelne Mensch mit seinen Gedanken, seinen „Fündlein" nur als eine Null zu gelten hat, zeigt das Urteil Ahlfelds über die ketzerischen Ansichten von Kahnis. Die Herausgabe von Kahnis' Dogmatik mit ihrer freieren Stellung zum Alten Testament und zur Trinität hatte in den Leipziger konfessionellen Kreisen eine tiefe Bestürzung hervorgerufen. Kahnis selbst, körperlich elend, verweigerte jede Auseinandersetzung. Ahlfeld hielt ihm persönliche Treue, während Andere sich zurückzogen; aber innerlich war ein Riß entstanden. In jener Zeit kommt Tholuck zu Ahlfeld zu Besuch. Ahlfeld schreibt darüber am 11. 4. 1862: „Tholuck betonte ungeheuer stark den Satz: alle Theologie, die in abstrakter Wissenschaftelei, ohne das christliche Bewußtsein der gläubigen Gemeinde oder mit anderen Worten »die Kirche« zu berücksichtigen, ihren einsamen Weg gehe, laufe ins Verderben. Die Wahrheit sei in der Kirche durchaus nicht allein bei der Wissenschaft.

Durch dieselbe seien wir nicht zum Glauben gekommen und dürften auch nicht vom Glauben kommen. Er selbst stehe ja auch in manchen Stücken so und so; er werde sich aber sehr bedenken, eine Spezialanschauung, die von dem großen Bewußtsein der Gemeinde abhorriere, als Resultat auszusprechen.“ Ahlfeld fügt hinzu: „Das ist ganz meine Anschauung bei Kahnis' Dogmatik und seiner Verteidigungsschrift.“

Im Jahre 1871 bekannte Ahlfeld in Berlin auf der großen Kirchlichen Konferenz: „Ich bekenne offen, frei und fröhlich, daß ich mit ganzem Herzen in dem Bekenntnis der lutherischen Kirche stehe, daß ich dieses als den entsprechendsten Ausdruck der großen Heilstatsachen und des Heilswortes anerkenne, liebe und ehre, und daß mir der alte Spruch »Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nun und nimmermehr« felsenfest steht“. Aber er unterscheidet doch stark zwischen Gottes Wort und Bekenntnis; jenes, nicht dieses ist die letzte Norm. Deshalb hat seine konfessionelle Stellung den Strengkonfessionellen nie genügt; trotz seiner engsten Verbindung mit den Missionskreisen sind z. B. die Leipziger Missionszöglinge nicht zu ihm, sondern zu einem konfessionell strenger gerichteten Geistlichen der Matthäikirche zum heiligen Abendmahl gegangen, und er ist in den Missionskonferenzen wiederholt der Engigkeit der separierten Lutheraner mit Schärfe entgegengetreten. In dieser Weise hat er das Wort wahr gemacht, das ihm Tholuck bei seiner Uebersiedelung nach Leipzig schrieb: „Es kann Ihnen gelingen, wofür jetzt kein Anderer dort geeignet ist, das Christianus mihi nomen, Lutheranus cognomen in der dort aufkeimenden Saat zur Anerkennung und zum Leben zu bringen.“

Für diese kirchlichen Ziele ist Ahlfeld in seiner Jugend mit feuriger Leidenschaft im Kampfe gegen Rationalisten, Lichtfreunde, dann gegen den Protestantenverein eingetreten, in späteren Jahren mit derselben Entschiedenheit, aber gemildert durch die Ruhe des Alters und gütige Sanftmut. Doch ist ein beachtenswerter Umschwung in der Stimmung eingetreten: einst Kampfesfreudigkeit, später eine starke Beimischung von Resignation, wehmütigem Verzicht. In den Briefen schmerz-

liche Klagen, die seinem männlich-tapferen Wesen eigentlich nicht entsprechen, z. B.: „Das Leben ist oft recht schwer, der Kampf wird immer heißer. Wie lange wird es noch dauern, bis der massenhafte Abfall in den Städten sich vollzieht; und dabei dieser Blick in das Chaos der Kirche!“ Haben wir diese verzagte Stimmung nur zu deuten als Zeichen herannahenden Alters oder liegen tiefere Ursachen zugrunde? Von Ahlfelds Vorgänger Harleß schreibt der Erlanger Professor Frank in seiner Geschichte und Kritik der neueren Theologie S. 241: „Es war in Anbetracht des Glanzes, mit welchem Harleß' Stern aufgegangen war, ein tragischer Lebensausgang, als er im Jahre 1878 starb. Sollte vielleicht dieser Verlauf typisch sein für die Gesamtentwickelung des kirchlichen Lebens seit seiner Erneuerung?“ Für seine Person hat Ahlfeld nichts von dieser Tragik verspürt; eine außerordentlich große Personalgemeinde, nicht nur in Leipzig, hing an ihm wie an einem Vater bis zu seinem Ende; aber gilt nicht trotzdem diese Bemerkung Franks auch für den von Ahlfeld gesammelten Kreis? Der Wagen des Geisteslebens rollt weiter, der Subjektivismus zersetzt die alte einheitlich fühlende und bekennende Volkskirche und schafft neue Formen, und eine kleine Schaar trauert dem alten Ideale nach. Die treuen Anhänger Ahlfelds fühlen sich heute als kleine Herde inmitten einer anderen Welt, die sie nicht mehr verstehen. Ahlfeld selbst warnt in seinem „Alter des Christen“ (S. 54) die Alten vor diesem Nichtverstehen des jüngeren Geschlechts: „Was Hiob höhnend zu seinen Freunden sagt: »Mit euch stirbt die Weisheit aus«, das haben viele von sich selbst schon gedacht. Die vergangene Zeit lobend sind sie kalt durch die gegenwärtige gegangen.“ Aber wir Jüngeren tun gut daran, gelegentlich nachzudenken, ob wir einem künftigen Geschlecht soviel an religiöser Wärme und Energie mitgeben werden als jene uns übergeben haben. Auch dürfen wir jenes Nichtverstehen nicht nur auf bösen Willen zurückführen. Es hat sich eine Scheidewand zwischen das ältere und das jüngere Geschlecht geschoben. Was die beiden scheidet, ist der Gedanke der Entwickelung. Für die Altkonfessionellen, auch für

Ahlfeld, kann es nach ihrer Grundrichtung in den wichtigsten Dingen keine Entwickelung geben: das Ideal des Menschen ist schon im Paradiese gegeben, alles Folgende ist Abfall. Die Erneuerung ist gebracht durch Christus den zweiten Adam. Die Wahrheit ist fertig. Luther hat sie nur von den Schlacken gereinigt. Das Große liegt in der Vergangenheit, die Gegenwart hat trübe Schatten, die Zukunft liegt im Nebel, nur droben die ewige Heimat leuchtet im hellen Lichte.

Wenn wir diesen Stimmungsgehalt jener Zeit bedenken, so werden wir nicht mit Neid zurückschauen, denn eine neue Zeit hat uns, die wir eine Aufwärtsbewegung in der Geschichte annehmen, neue Gegenwartsziele und neue Zukunftshoffnungen gebracht; aber wir müssen jener Periode nachsagen, daß sie starke geschlossene Charaktere geschaffen hat, zu deren sittlicher Größe wir aufschauen sollen und dürfen. Nachdem jene Männer einmal ihre sichere Glaubensstellung gefunden hatten, gab es für sie kein Suchen und Fragen, sie verbrauchten keine Kraft im Kampf um die Weltanschauung, sondern sie konnten ihre ganze Energie auf die Ausbildung ihrer sittlichen Persönlichkeit und auf den praktisch-kirchlichen Dienst wenden.

Ahlfeld hätte seinen großen Einfluß nicht ausgeübt, wenn er mit seiner seelsorgerlichen Erziehungsarbeit nicht bei sich selbst angefangen hätte. Aus der Zeit, als er junger Inspektor am Gymnasium in Zerbst war, liegt ein Gutachten seines Direktors Ritter vor, das neben der Anerkennung seiner hervorragenden Veranlagung, seines Fleißes und Lehrgeschicks „heftiges, hastiges und zuweilen übereiltes Verfahren" rügt und ihm „eine leicht zu verwundende Eitelkeit" nachsagt. Mit welcher Willenskraft hat der Mann diese Fehler niedergezwungen! Unter seinen handschriftlichen Gedichten findet sich eins, überschrieben „Selbstsucht", das man nicht ohne tiefste Bewegung lesen kann. Es beginnt:

Ich kenne einen Wurm, sitzt nicht in faulen Bäumen,
Nicht in dem Schlamm am Strom, nicht in dem Schilf am See,
Er sitzet in mir selbst, in meines Herzens Räumen,
In seinem Mittelpunkt — ach der tut mir so weh.

Dieses Gedicht schließt:

Ach Herr, wo soll ich hin? Wer kann dem Wurm zertreten
Den immer neuen Kopf? Den zähen Lebensmut?
Ich falle Dir zu Fuß, ich kann nur knien und beten:
Erbarm, erbarme dich, mein Heil und höchstes Gut!

Am Kreuze tratest du mit den durchbohrten Füßen
Der alten Schlange Kopf als Siegesfürst entzwei;
Laß mich aus Gnaden doch des hohen Siegs genießen,
Zertritt auch meinen Wurm! Herr Jesu, mach mich frei!

Dieses innere Ringen mit sich selbst hat Ahlfeld zum Seelsorger gemacht. Seine Religion war wie die Leo's eine Religion der Tapferkeit. „Die tiefe Ehrfurcht, ja der Schrecken vor dem göttlichen Gebot, der notwendig aus der Person des Gesetzgebers herauswachsen müßte, ist nicht mehr da . . . . das gemütliche Spielen mit dem Gesetz muß ein Ende haben", so schreibt er im Vorwort zu seinen Katechismuspredigten. Nicht in den Denkresultaten beruht die Stärke jener konfessionell lutherischen Strömung, sondern in der Hervorbringung charaktervoller Persönlichkeiten.

Die amtliche Wirksamkeit Ahlfelds liegt offen zutage; seine Predigtweise ist oft gekennzeichnet worden in ihrer väterlich seelsorgerlichen Art, ihrer ruhigen Sicherheit, in ihrer volkstümlichen Anschaulichkeit und ihrer Beschränkung auf das Evangelium von der Versöhnung in Christo, wobei der historische Jesus durchaus zurücktritt hinter den Christus für uns. Es kommt ihm zugute, daß es bei ihm keine Spannung gibt zwischen Gemeindeglauben und wissenschaftlicher Anschauung. Diese beiden Ströme christlich-kirchlichen Lebens, die so oft gegen einander fließen und dadurch unendlich viel Kampf, Zweifel, Trauer und Herzeleid herausschäumen, gehen bei ihm friedlich ineinander über, jeder verstärkt den andern. Ruht nicht hierin das Geheimnis der Wirkung aller wahrhaft volkstümlichen Prediger und Seelsorger, die anerkannt, aber nicht um den Preis des Gewissens erkauft werden darf?

Nicht über die Technik von Ahlfelds Amtstätigkeit, aber

über ihr Ziel möchte ich ein Wort sagen, als Beweis, daß er auch hierin eine in sich geordnete Persönlichkeit war, ein „Mann aus einem Guß“, wie der Dresdener Oberhofprediger Meier ihm nachrühmte. Ahlfeld hat ein glühendes Verlangen, den Seelen innere Nahrung zu geben, denn „wenn man die Seelen sehen könnte, würden manche recht verhungert aussehen.“ Aber er schreibt doch im Vorwort zur zehnten Auflage seiner Evangelienpredigten: „Wenn es auch unsere nächste Aufgabe ist, dem Herrn Seelen zu gewinnen, so muß doch auch, damit dies um so sicherer geschehe, das Evangelium in das Bewußtsein des Volkes eingeführt werden.“ Sein Blick geht auf das Ganze, auf die Volkskirche. Es ist nicht zufällig, daß er in weiteren Kreisen zuerst durch seine Missionstätigkeit bekannt geworden ist. In seiner Abschiedspredigt in Leipzig faßt er noch einmal zusammen, was er seiner Gemeinde als letzten Willen hinterlassen wollte: Laßt euch von eurem Glauben nicht einen Buchstaben wegnehmen! Geht fleißig zu Kirche und Abendmahl! Ehrt den Sonntag! Laßt die Kinder Sprüche, Lieder und Katechismus lernen und vergeßt die äußere und innere Mission nicht! So wird das Reich Gottes gebaut.

Wir nehmen Abschied von diesem Leben mit dem festen Eindruck: Ahlfeld ist ein Mann, dem das große Glück geschenkt ist, alles herauszuarbeiten und in Tat umzusetzen, was in ihm veranlagt war und was das Leben ihm aufgedrungen hat. Nicht in einzelnen Betätigungen liegt seine Bedeutung, sondern in seiner Persönlichkeit. Wir können der Ueberzeugung sein, daß das heutige kirchliche Leben nicht weiter in demselben Fahrwasser laufen soll; aber wir werden eingestehen müssen, daß in seiner Zeit Gott zu Vielen durch ihn geredet hat und daß diese Wirkung, wenn auch vielfach unter anderer Bekenntnisform, noch heute in vielen Herzen und Familien fortdauert. Es gibt etwas Bleibendes trotz allem Wechsel der kirchlichen Strömungen.

Thesen und Antithesen.

[Zur neuesten Dreieinigkeitslehre.]

In meine Sammlung neuester Christologien, die ich die Leser dieser Zeitschrift im 18. Jahrgang 1908 S. 401 ff. beschauen ließ, habe ich eine neue Dreieinigkeitslehre einreihen können, die Richard Grützmachers.

Schon in seinen „Studien zur systematischen Theologie", 3. Heft 1909 S. 30 f. betonte er, „daß die Stellung, welche die religionsgeschichtliche Theologie Jesus gibt, eine irreligiöse und widerspruchsvolle sei": es handle „sich nur um die Erneuerung des in den meisten heidnischen Religionen vorhandenen uralten Heroenglaubens und des römisch-katholischen Heiligenkultus mit seiner Unterscheidung zwischen προσκύνησις und λατρεία". Um „Die prinzipielle Eigenart der positiven Theologie", die seine erste Studie feststellen will, abschließend zu charakterisieren, entfaltete er S. 40 ff. die Grundzüge ihres trinitarischen Glaubens. Schon hier konnte man vielmehr einige tritheistische Züge bemerken, z. B. S. 49 die Ausdrucksweise: „Der heilige Geist wurde offenbar. Wiederum eine absolute göttliche Persönlichkeit, die" usw. Man fragte sich, ob das der trinitarische Personbegriff sei. Sollte man auf gewisse Heterodoxien durch den Satz S. 50 vorbereitet werden: „Die gläubige Gemeinde wird gegenüber dieser Theologie, auch wenn sie nicht alle ihre ehrwürdigen Meinungen verficht und sich die Freiheit ihrer wissenschaftlichen Arbeit wahrt, erkennen, daß hier nichts von dem alten Evangelium . . . preisgegeben . . . wird"?

Unter den Aufsätzen „Zur Aufgabe der Dogmatik im Sinne kirchlicher Dogmatiker der Gegenwart", die die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" 1910, Januar bis April, aus den Federn von Ihmels, Grützmacher, Kunze, Stange, Bach-

mann, Seeberg, Hunzinger, Bornhäuser brachte, war es der von Grützmacher in Nr. 4 „Der christliche Gott — der dreieinige Gott“, der zeigen wollte, wie die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesbegriffes nur in der Dreieinigkeit gesucht werden kann. Einen Entwurf der Trinitätslehre wollte er nicht skizzieren.

Nach dem Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt war es Grützmacher, der in derselben Kirchenzeitung Nr. 35 S. 824 den auf ihm angebahnten religiösen Rückschritt vom Christentum zum Judentum beklagte: an Stelle des trinitarischen Gottesgedankens, in dem sich allein die Eigentümlichkeit des christlichen spiegele, sei der unitarische des Judentums getreten. Gleichzeitig, am 1. September, hielt er in Berlin auf der evangelisch-lutherischen August-Konferenz einen Vortrag: „Der dreieinige Gott — unser Gott“. Seine Leitsätze und die Beschlüsse der Konferenz s. Chronik der Christlichen Welt Nr. 38, S. 451 f. Nach dem Konferenzbericht jener Kirchenzeitung Nr. 37, S. 874 sind in der kleinen vorbereitenden Versammlung an die beiden Hauptreferenten, Grützmacher und Wilke, verschiedene Fragen über ihre bevorstehenden Vorträge gestellt worden, aus Vorsorge, daß nicht etwa, wie bei so manchen anderen lutherischen Konferenzen, etwas gegen das Bekenntnis gesprochen würde!

Dieser Vortrag Grützmachers ist im November 1910 erschienen. Enthält er etwas gegen das Bekenntnis? Die Antwort wird leichter, wenn man schon die Ausführung seiner Dreieinigkeitslehre kennen gelernt hat, wie sie der Vortragende lieferte in der Anfang Oktober erschienenen Schrift: „Gegen den religiösen Rückschritt! Der Dreieinige Gott. Jesusverehrung oder Christusglaube? Vier Vorlesungen“ (95 S., Leipzig, Deichert). Hier wird zwar S. 31 vom Athanasianum gerühmt, daß es den christlichen Gottesglauben vor dem Herabsinken zu einem heidnischen Halb- oder Dreigötterglauben bewahre; aber wie unvorsichtig sich der lutherische Dogmatiker dem Abgrund des Dreigötterglaubens nähert, darüber bin ich geradezu erschrocken. Luthardt, der Begründer jener Kirchenzeitung, würde auch erschrocken sein, und von Seeberg vermute ich es ebenfalls. Zum Erschrecken ist auch, daß im Vortrag S. 19 das augustinische deus ter mit „der dreifache Gott“ wiedergegeben wird!

Grützmacher lehrt drei verschiedene, besondere bleibende persönliche Gestalten. Er kann vom heiligen Geist schreiben: „Er ist der Gott, der“ usw. (S. 43). Seinen tritheistischen Persönlichkeits-

begriff verraten die Sätze S. 45: „Kurz es sind Persönlichkeiten, die uns in Vater, Sohn und Geist offenbar werden, weil Bewußtsein und Wille jedesmal von einem Ichzentrum mit besonderem Inhalt ausgeht . . . . Kam die Verschiedenheit der drei in dem besonderen Inhalt des Vaters" (richtender Schöpfergott) „und des Sohnes" (geschichtlicher Versöhnergott) „und des Geistes" (individueller Erlösergott) „zum Ausdruck, so ihre Einheit darin, daß dieser Inhalt immer in gleicher Weise heilige Liebe erschließt und von absoluten Persönlichkeiten getragen und verwirklicht wird." Gegen das monotheistische Bekenntnis opera trinitatis ad extra sunt indivisa wird etwas gelehrt in der Formel, daß „die Wirksamkeit der einen Gestalt auf der der beiden anderen ruht und zu ihr hinstrebt": denn sie denkt die drei Gestalten nach Wirksamkeit, Wille, Ichzentrum von einander getrennt und nur aufeinander gestimmt (Vortrag S. 3. 17/18. Schrift S. 47). Die familiäre (vgl. z. B. RE [3] 20, 117, 19 f.) Konstruktion der Wesenstrinität wird uns auch nicht erspart: Gott schaffe seiner Liebe innerhalb seines ewigen göttlichen Wesens einen persönlichen Gegenstand, der ihn bewußt und willentlich im Geiste wieder liebe (Vortrag S. 21).

Gegen diese mythologische Verdunkelung des Monotheismus habe ich „Ein theologisches Bedenken" geschrieben: „Von der Gottheit Christi. Gegen den religiösen Rückschritt in Grützmachers Dreieinigkeitslehre" (78 S., Gießen, Töpelmann, Januar 1911). Der Verzicht der eingangs zitierten Abhandlung auf die Bezeichnungsweise „Gottheit Christi" wurde aufs neue begründet und Christusglaube und Christuskult dagegen verteidigt, daß sie, wenn Christus dabei nicht als Gott gelte, irreligiös, Heroenglaube und Heiligenkultus seien.

Aber wenn man so verzichtend zum kirchlichen Bekenntnis steht, darf man da dem modern-positiven Dogmatiker, der ihm sehr viel näher steht, vorhalten, daß auch er „etwas gegen das Bekenntnis" gelehrt hat? Es ist freilich „eine der schlimmsten und greulichsten Ketzereien, die es gibt" (Kaftan in unserer Zeitschrift XIV, 1904, 163). Deshalb drängt zu solcher Vorhaltung ein ehrliches Interesse am Bekenntnis, das innerhalb seiner Trinitätslehre für den fundamentalen Christenglauben an die Einpersönlichkeit Gottes streng besorgt ist, z. B. in Luthers Verdeutschung des Athanasianums durch das ungrammatische „ist" in § 6. Diesen fundamentalen Christenglauben bedroht der populäre Tritheismus, über den sich Rabbiner, Ulemas und Religionshistoriker mit Recht aufhalten.

Ihn eines Besseren zu belehren, scheint mir die Forderung des Tages zu sein, wenn man heutzutage eine Dreieinigkeitslehre vorträgt.

Aber Grützmacher möchte, daß die seinige „vor allen Dingen auch an dem Kanon . . . »der kirchlichen Popularität im edelsten Sinne« gemessen" werde (S. 55). Möge er nur auch dabei nicht verleugnen, was er Vortreffliches über die Funktion der Theologie in seiner Abhandlung über „Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes" (1908, 16 f.) geschrieben hat: „Dem einzelnen Christen spiegelt nur ein überspannter Individualismus völlige Selbständigkeit in seinem Christenstande und bei der Fällung seiner christlichen Urteile zu. Der Christ ist in einen Organismus mit differenten Funktionen hineingestellt, auf deren Dienstleistungen er angewiesen ist . . . . Wissenschaftliche und geschichtliche Forschung gehören, weil das Christentum nun einmal eine geschichtliche Religion ist, zu den Gaben Gottes für seine Gemeinde. Was hier geleistet wird, wird zwar von einzelnen Gliedern der Gemeinde geleistet, aber für und an Stelle der ganzen Gemeinde, so daß diese bei Uebernahme der betreffenden Resultate nur in die normale Abhängigkeit tritt." Dann würde der modern-positive Theologe versuchen müssen, daß die Gemeinde seine „etwas gegen das Bekenntnis" lehrenden, fast tritheistischen Resultate übernehme. Wir modernen Theologen werden jedenfalls versuchen, diesen religiösen Rückschritt zu verhindern.

Damit, daß „im trinitarischen Glauben die geschichtliche, religiöse und metaphysische Eigenart der christlichen Religion in gleicher Weise und in ihm allein geborgen ist" (S. 55), bin ich in einem gewissen Sinne einverstanden. Wer an Gott als Vater recht herankommen will, kann um Seinen nicht gottmenschlichen, sondern menschlichen Stellvertreter Christus nicht herumkommen, und wer an Jesum Christum, seinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen will, kann dies nicht aus eigener Vernunft noch Kraft, sondern Gottes heiliger Geist, d. h. Seine allwirksame Wunderkraft, muß ihn durch das Evangelium berufen. Ist sich wirklich, wie Grützmacher (Studien S. 50) sagt, „die liberale Theologie darin einig, daß zu der Christianisierung der Einzelnen nicht eine besondere aus der Sphäre Gottes kommende supranaturale Wirkung nötig ist, sondern daß dazu der »Gemeingeist«, wie er in der Christenheit lebt, genügt" usw.?

Karl Thieme.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle dient zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsre Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Unter Mitwirkung von Rudolf Eucken, Otto Gierke, Edmund Husserl usw. herausgegeben von Georg Mehlis. Band I. 1910. Heft 2. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Eduard von Hartmann und das Erlösungsproblem. Ein Beitrag zur religiösen Frage von F. W. Brepohl in Wiesbaden. (Blätter für die Fortbildung des Lehrers und der Lehrerin. Heft 1. 1910/11). Berlin, Gerdes und Hödel, 1910.

Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Von Friedrich Klimke S. J. (Sammlung Kösel). Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1910.

Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775. Von Dr. Theodor Haering. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910.

Die hundertjährige Religionskrisis im Judentume, in ihrer Bedeutung für das juden-christliche Preblem. Ein Aufruf zur Säkularfeier der Juden-Emanzipationen, nebst einem Programm. Von Eliahab. Berlin, Verlag des Bundes für religiöse Kultur, 1910.

Einleitung in das Alte Testament. (Evangelisch-Theologische Bibliothek. 2. Band). Von E. Sellin, Professor in Rostock. Leipzig, Quelle und Meyer, 1910.

Jesus. Sechs Vorträge von Professor Haußleiter in Greifswald. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oskar Beck), 1911.

Fortsetzung im nächsten Heft.

Luthers Rückblick auf seine Bekehrung in der Praefatio zu seinen gesammelten Schriften.

Von

Professor D. Scheel in Tübingen.

I.

In meiner Untersuchung: „Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief“ (in: Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jubiläumsschrift, Leipzig 1910) hatte ich den Nachweis versucht, daß in der Zeit vom Eintritt Luthers ins Erfurter Kloster (1505) bis zum Beginn des Ablaßstreites (1517) zwei Haupteinschnitte in der inneren Entwicklung Luthers, der religiösen sowohl wie der theologischen, zu konstatieren seien. Die erste große Wendung sei noch während des ersten Aufenthaltes im Erfurter Kloster erfolgt. Luthers Brief vom 15. März 1509 (Enders I 6) aus Wittenberg sei das älteste uns erreichbare Dokument, das auf diese Wandlung zurückblicke. Aber es lasse nur die Tatsache erkennen: über die Motive und den Inhalt der Wandlung werde man hauptsächlich durch die beiden Schreiben an Staupitz aus den Jahren 1523 (17. Sept., Enders IV 231) und 1518 (30. Mai, Enders I 196 f.) unterrichtet. Der vornehmlich Staupitz zu verdankende Umschwung habe in der religiösen Abkehr vom Nominalismus bestanden. Durch Staupitz's offenbar in Erfurt spätestens 1508 erfolgte Unterweisung über die Buße, die einen ausgesprochenen Gegensatz zu der nominalistischen darstellte, sei Luther befreit worden von der drückenden

Last der Kasteiungen, Beichtanweisungen und Satisfaktionen. Eine andere religiöse Ordnung als wie sie dem Nominalismus zu Gebote stand, sei ihm durch Staupitz aufgegangen. Noch nicht die reformatorische Erkenntnis; wohl aber die gnadenschaffende Wirksamkeit Gottes, der den Heilsweg mit der Gnade eröffne. Das Gottesbild habe freundlichere Züge gewonnen. Ueber den Katholizismus habe dieser Umschwung nicht hinausgeführt. Denn mit der neuen Erkenntnis von der wahren Buße, an deren Anfang schon, nicht erst an deren Ende die Liebe zu Gott stehe, vertrage sich und habe sich vertragen die katholische Auffassung von der Gnade und der Verdienstbegriff. Vorbereitende Werke seien ebensowohl möglich gewesen wie nachfolgende Verdienste zum Zweck der endgültigen Anerkennung vor Gott. 1509 habe Luther dann in Erfurt, nach der Rückkehr von Wittenberg, Originalschriften Augustins kennen gelernt (Aufzählung dieser Schriften und die Randbemerkungen Luthers in WA IX). Aber wesentlich neue Frömmigkeitsmotive hätten ihm durch das Studium Augustins nicht mehr zugeführt werden können. Augustin habe ihn nur festigen und sein religiöses Verständnis vertiefen, aber nicht über die katholische Fragestellung hinausführen können.

Röm. 1_{17} hat in diesem Entwicklungsgang keine einschneidende Bedeutung besessen. Weder Luthers Selbstzeugnisse noch die Urkunden aus den Jahren 1509 bis 1512 lassen erkennen, daß dies Wort Pauli Luther besonders wichtig geworden sei. Nirgends auch zeigt sich in den mehr oder weniger ausführlichen Bemerkungen Luthers aus diesen Jahren die leiseste Spur eines Christentumsverständnisses, das mit der reformatorischen Deutung von Röm. 1_{17} verwandt wäre. Vor 1512 formuliert Luther den rechtfertigenden Glauben ganz katholisch als den durch die Liebe formierten Glauben. Der dogmatische Begriff des Glaubens überhaupt wird nach den Grundsätzen der nominalistischen Theologie entwickelt. An Röm. 1_{17} interessiert ihn nicht das Habakukwort: „Der Gerechte wird aus Glauben leben", und nicht die Verbindung von Gnade (Barmherzigkeit), Gerechtigkeit und Glaube, die

den werdenden und gewordenen Reformator interessiert, sondern der Satzteil: „von Glauben zu Glauben“, den Luther tastend zu erklären versucht, ohne auch im geringsten einer Deutung nahe zu kommen, die als reformatorisch angesprochen werden könnte. Im übrigen aber verweist er auf die Auslegung des mittelalterlichen Exegeten Nicolaus von Lyra, der auch die augustinische Erklärung mitteilt, die aber besonders herauszuheben Luther nicht für nötig befunden hat. Was schließlich Luther über die iustitia Christi zu sagen weiß, geht nicht hinaus über das, was er bei Augustin und in jedem Brevier finden konnte und dort auch gefunden haben wird. Einmal ist auch sein Bekenntnis zur iustitia Christi eingekleidet in ein Zitat aus Augustin.

Seit 1513 treten wir aber vor ein anderes Bild. In allen Schriften aus der Zeit von 1513 bis 1517 ist das reformatorische Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und des rechtfertigenden Glaubens enthalten. Schon in den ersten Stunden seiner Vorlesung über die Psalmen teilt Luther in einer Ausführung über die Gerechtigkeit Gottes seinen Hörern mit, daß alle Theologen seiner Zeit praktisch — ob theoretisch wisse er nicht — mit der Lehre des tiefsten Theologen, des Apostels Paulus, ganz unbekannt seien (WA III 31). Die Gerechtigkeit ist nicht mehr die formale oder aktive Gerechtigkeit, durch die Gott gerecht ist und die Sünder straft, nicht die Gerechtigkeit, die im Heilsprozeß nach Angabe des hochmittelalterlichen Katholizismus seit den Tagen eines Alexander von Hales und Thomas von Aquino in den Menschen informiert wird, die Sünde vertreibt und dank der eingegossenen oder eingeströmten Gnadenqualität den Zustand schafft, den Gott anerkennen und belohnen kann. Die Gerechtigkeit ist jetzt, wie Luther, bei dem nominalistischen Sprachgebrauch eine Anleihe machend, es nennt: die non imputatio der Sünde und Anrechnung der Gerechtigkeit Christi (z. B. III 174 f. IV 325), d. h. die „passive“ Gerechtigkeit, „durch die uns der barmherzige Gott rechtfertigt durch den Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben“. Bezeichnend für diese Auffassung von der

Gerechtigkeit als dem Grunddatum des religiösen Lebens ist die Gnade als Barmherzigkeit, also als Gesinnung, nicht als Kraft oder unpersönliche metaphysische Qualität, die in die Essenz der Seele einströmt, einen übernatürlichen Gnadenhabitus schafft und nun erst die Verbindung mit dem bewußten Seelenleben, mit dem Personenleben sucht. Bezeichnend ist ferner die Korrelation von Barmherzigkeit Gottes und Glaube, und zwar Glaube als Vertrauen (fiducia), das die im Verheißungswort (evangelium) angebotene Gnade oder Barmherzigkeit demütig ergreift. Das heißt in der Sprache der Gegenwart: der ethisch personalistischen Gottesvorstellung entspricht die ethisch personalistische Auffassung von der Heilsaneignung. Hier steht nicht die metaphysische Essenz der Seele im Mittelpunkt, sondern das geistige persönliche Leben. Kein übernatürlicher Habitus wird in das natürliche Leben hineingeschaffen, sondern die Willensrichtung angesichts des im Verheißungswort als Geist und Person gegenwärtigen Gottes von Grund aus geändert. Das Mißtrauen des Sünders weicht dem alles neu machenden Vertrauen. Die demütige Beugung unter Gott ist das neue Leben selbst. Der metaphysisch-sakramentale Religionsbegriff ist durch den geistigen und ethisch-psychologischen ersetzt. Diese Glaubensgerechtigkeit ist darum auch der bleibende religiöse Regulator des Christenlebens. Denn wenn Demut und Vertrauen Heilsweg, Heil und Leben sind, dann steht das ganze Christenleben trotz aller Fortschritte stets unter dem Zeichen der Demut und des Vertrauens. Man ist Sünder und Gerechter zugleich. Die im Katholizismus übliche, der Apok. Joh. entnommene Formel: iusti sumus und iustificamur adhuc hat einen neuen, den reformatorischen, von Denifle als hellen Unsinn empfundenen Inhalt erhalten; mit der aristotelischen hochmittelalterlichen Informationstheorie ist gründlich aufgeräumt.

In der hier eben entwickelten Ausschließlichkeit ist der neue Religionsbegriff von Luther in der ersten Psalmenvorlesung freilich noch nicht vorgetragen. Die Infusionsvorstellung des Katholizismus läuft noch neben der Imputations- und Fiduzialtheorie her. Luther hat also selbst noch nicht die Trag-

weite der neuen Anschauung erkannt. Auch die Inspirationstheorie Augustins kann er verwenden. Vollends hat er die religiöse Konsequenz, die man mit der reformatorischen Vorstellung von der Glaubensgerechtigkeit als untrennbar verbunden gedacht hat, die Heilsgewißheit, noch nicht gefunden. Doch das ändert nichts daran, daß eingebettet in das alte Gefüge die neue Erkenntnis schon vorhanden ist, daß Luther, soweit seine religiöse Persönlichkeit in Betracht kommt, in ihr lebt, und daß er sie den Theologen seiner Zeit als etwas Neues vorhalten kann. Er weiß demnach, daß er etwas Besonderes und Originales, eben den echten Paulinismus, vorträgt, mag er auch die Größe des Schatzes, den er gefunden, noch nicht ganz erkennen.

Dem Zwang dieses Sachverhalts nachgebend wagte ich die Behauptung, daß das entscheidende, nach Luthers Selbstzeugnis auf Röm. 1 $_{17}$ fußende Erlebnis in die Zeit vor dem Beginn der ersten Psalmenvorlesung gefallen sein müsse, anderseits nach 1511 erfolgt sein müsse. Denn bis dahin erwies sich ja Luther als gut katholisch. Hat also Luther überhaupt durch Röm. 1 $_{17}$ etwas Entscheidendes erlebt — und daran zu zweifeln ist unbegründet — dann kann er nur um 1512 dies Erlebnis gehabt haben. Denn sofort 1513 ist er sich bewußt, etwas Originales vorzutragen und ihm praktisch Weiterungen geben zu können. Nun meinte ich freilich aus seiner Vorrede zu seinen gesammelten Werken von 1545 erschließen zu müssen, daß er kurz vor seinem Tode geglaubt hatte, erst im Jahre 1519 (eo anno) das richtige Verständnis von Röm. 1 $_{17}$ gewonnen zu haben. Das wäre dann freilich eine Selbsttäuschung des alten Luther gewesen; die erste und zweite Psalmenvorlesung seien mit einander verwechselt worden.

Luthers Entwicklung ist also vom Nominalismus über Staupitz und Augustin zu Paulus hingegangen. Der erste große Einschnitt wird gekennzeichnet durch das neue Verständnis der Buße oder durch die religiöse Abkehr vom Nominalismus und die Zuwendung zur Religion eines Staupitz und Augustin, doch so, daß — nach Ausweis der Randbemerkungen zu den

Sentenzen des Lombarden und den opuscula Augustins — die theologischen und philosophischen Probleme des Nominalismus nicht preisgegeben werden. Der zweite und endgültige Einschnitt wird durch das neue Verständnis von Röm. 1 17 bezeichnet, das ihn auch über Augustins Gnadenreligion hinausführte und die religiöse, bald auch die theologische Grundlage für seine spätere reformatorische Predigt schuf.

Dieser Darstellung hat kürzlich Otto Ritschl widersprochen (Internationale Wochenschrift, 13. Aug. 1910). Er stützt sich vornehmlich, ja fast ausschließlich auf die praefatio aus dem Jahre 1545 und versucht durch einen eingehenden exegetischen Nachweis zu erhärten, daß man Luther unmöglich einen solchen Irrtum in der Angabe seiner Bekehrung zumuten könne. Man müßte dann jedenfalls zugleich einräumen, daß er 1545 ganz senil gewesen sei, wovon aber sonst auch seine spätesten Schriften keine Spur aufwiesen. „Wie verworren in seiner Erinnerung und wie gedächtnisschwach hätte also Luther gewesen sein müssen, wenn ihm diese wichtige Zeit (1513—1519) seines Lebens so unklar geworden sein sollte, daß er imstande gewesen wäre, eine solche Verwechselung zwischen den Jahren 1513 und 1519 zu begehen!" Eine aufmerksame Lektüre des ganzen Berichts überzeuge nun auch davon, daß Luther seine neue Erkenntnis überhaupt nicht auf das Jahr 1519 datiere. Er gehe nur vom Jahr 1519 aus, um sofort seinen Blick rückwärts zu richten. Zunächst hole er bis zum Jahr 1515 aus (Interim eo anno [1519] iam redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitatior essem, postquam S. Pauli epistolas ad Romanos, ad Galatas et eam, quae est ad Ebraeos, tractassem in scholis). In Gedanken greife er nun noch weiter zurück. Denn der Komparativ exercitatior fasse die Psalmenvorlesung des Jahres 1513 ins Auge. Damals also sei er noch nicht so gerüstet gewesen wie 1519. Die größere Uebung verdanke er den Vorlesungen über die drei neutestamentlichen Briefe. Der Satz interim — in scholis gebe also eine Darstellung der theologischen Entwicklung Luthers von 1513—1519. An dieser Entwicklung interessiere

ihn nun aber der Fortschritt (von Ritschl unterstrichen) seiner Erkenntnis auf Grund der exegetischen Leistungen. Das beweise der Schlußsatz des ganzen Berichts: Haec ideo narro, optime lector, ut si lecturus es opuscula mea, memor sis, me unum fuisse (ut supra dixi) ex illis, qui (ut Augustinus de se scribit) scribendo et docendo profecerint, non ex illis, qui de nihilo repente fiunt summi, cum nihil sint, neque operati, neque tentati, neque experti, sed ad unum intuitum scripturae totum spiritum eius exhauriunt (Opp. var. arg. I 23). Diese Selbstbeurteilung hätte allein schon vor der Annahme warnen sollen, als habe Luther sein Erlebnis mit Röm. 1_{17} in unmittelbare zeitliche Nähe zu seiner zweiten Psalmenvorlesung rücken wollen. Denn er sei eben nicht plötzlich (von Ritschl unterstrichen) exercitatus genug gewesen, um dieser Aufgabe so gewachsen zu sein, wie er sich dessen 1519 bewußt gewesen wäre. Das ergebe sich nicht nur aus dem fretus (im Satz interim — in scholis), sondern auch daraus, daß die Psalmenvorlesung von 1519 der erste durch den Druck veröffentlichte Kommentar Luthers geworden sei, sodaß er in dieser Arbeit 1519 und 1545 ein epochemachendes Ereignis seiner exegetischen Schriftstellerei gesehen habe. So erkläre sich auch, weshalb Luther, indem er in seiner Vorrede von 1545 sich anschicke, von der theologischen Entwicklung seiner reformatorischen Werdezeit zu reden, gerade mit dem Psalmenkommentar von 1519 einsetze.

Nachdem nun Ritschl auf Grund des ersten und letzten Satzes des von ihm der praefatio entnommenen Abschnittes festgestellt hat, daß Luther sein reformatorisches Werden als ein allmählich von Fortschritt zu Fortschritt heranreifendes Wachstum habe angesehen wissen wollen, wendet er sich dem zweiten, auf den Satz interim usw. folgenden, mit miro certe ardore beginnenden Gedanken zu (Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Justitia dei revelatur in illo). Mit diesem Satz ist Luther zu dem ersten fruchtbaren

(von Ritschl unterstrichen) Ausgangspunkt seiner Entwicklung überhaupt übergegangen. Dieser alle weiteren Fortschritte begründende Umschwung in seiner religiösen Entwicklung ist allerdings plötzlich erfolgt. Aber das Gewicht liegt in der Gesamtbeurteilung Luthers nicht auf der Plötzlichkeit einer neuen Umstimmung, sondern auf der daran anschließenden und ganz allmählich fortschreitenden Ausbreitung seiner theologischen Erkenntnis. Nun empfindet freilich Ritschl eine Schwierigkeit in der Tatsache, daß in den beiden ersten Sätzen des Abschnitts (Interim-Satz und Miro-Satz) der Römerbrief zwei Mal erwähnt wird. Das könnte zu der Schlußfolgerung veranlassen, daß Luther erst unmittelbar vor dem Beginn seiner Vorlesung über den Römerbrief, also 1515, das richtige Verständnis von Röm. 1 $_{17}$ gewonnen habe. Das wäre aber falsch. Denn das cognoscere brauche keineswegs auch sofort die Verwertung der neu gewonnenen Erkenntnis in seiner akademischen Vorlesung über den Römerbrief zur Folge zu haben. Die folgenden Ausführungen rechtfertigen nun auch die Annahme, daß Erkenntnis und Verwertung zu unterscheiden seien. Denn an den Gewinn der richtigen Auffassung von Röm. 1 $_{17}$ habe sich direkt eine ganz andere Beschäftigung angeschlossen, nämlich das Studium von Augustins Schrift de spiritu et litera, die ihm wider Erwarten seine neue Auffassung bestätigte und die er offenbar in derselben Zeit studierte, als er die im neunten Band der Weimarer Ausgabe genannten Schriften Augustins studierte und mit Randbemerkungen versah, also 1509.

Luther teilt nun nach Ritschl weiter mit, daß die augustinische Deutung ihm zugesagt habe. Sie sei aber noch unvollkommen gewesen (Et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum). In den Schriften der Jahre 1513—1519 habe er dies erkannt und die zunächst von ihm vertretene augustinische Anschauung immer mehr dahin umgebildet, daß schon vor der faktischen Erneuerung die Gläubigen von Gott gerecht gesprochen, d. h. für Gott angenehm erklärt würden. Die in der Vorrede am Augustinismus geübte Kritik wolle also das Hauptergebnis der bis 1519 gemachten theologischen Fortschritte kundge-

ben. Mit den Worten: Istis cogitationibus armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari werde nun die unmittelbar vorhergehende Ueberbietung des Augustinismus durch den reformatorischen Imputationsgedanken aufgenommen. Das Ergebnis seiner Analyse faßt Ritschl mit den Worten zusammen: „Ausgehend von seiner damals (1519) beginnenden zweiten Psalmenvorlesung wendet er sich zunächst regressiv zu dem durch die Vorstellung von Gottes Strafgerechtigkeit beherrschten Zustand schwerster Gewissensverstörung in seiner ersten Mönchszeit. Dann kehrt er von da progressiv zu der Psalmenvorlesung von 1519 zurück, indem er zeigt, wie er über Röm. 1 $_{17}$ ins Klare gekommen und dadurch seiner religiösen Not enthoben worden sei, wie er weiter zunächst zum Augustinismus und endlich über diesen hinaus zur reformatorischen Imputationslehre gelangt sei. Diese aber stelle sich ihm als der Ertrag seiner fortschreitenden Beschäftigung mit der heiligen Schrift dar. Denn eben durch diesen Fortschritt sah er sich zu seiner zweiten Psalmenvorlesung besser gerüstet, und diese Rüstung hatte er sich, wie er gleich im Anfang bemerkt hatte, durch die Auslegung des Römerbriefs, des Galaterbriefs und des Hebräerbriefs in seiner akademischen Lehrtätigkeit seit 1515 erworben."

Dies aus dem Selbstzeugnis der praefatio gewonnene Ergebnis findet Ritschl durch die Quellen bestätigt. Die schriftlichen Aeußerungen aus den Jahren 1509/10 sind die Denkmäler der durch Augustins Gnadenlehre beherrschten katholischen vorreformatorischen Theologie Luthers, die bis in die erste Psalmenvorlesung und noch weiter ihren Einfluß erstreckt. Nur ganz allmählich ist sie der durch den Imputationsgedanken charakteristisch bestimmten reformatorischen Rechtfertigungslehre gewichen, die 1519 zum relativen Abschluß gelangt. Der Gewinn des richtigen Verständnisses von Röm. 1 $_{17}$ ist also der augustinischen Periode Luthers vorangegangen. Böhmer hat demnach in der Hauptsache Recht, wenn er auch in der Behauptung, Luthers Erfahrung mit Röm. 1 $_{17}$ bedeute die Geburtsstunde der reformatorischen Erkenntnis, der herkömm-

lichen Darstellung des Entwicklungsganges Luthers zu sehr nachgebe. Ich hätte richtig beobachtet, daß Luther über den Augustinismus zu seiner reformatorischen Rechtfertigungslehre gekommen sei. Aber mein Zeitansatz und meine Würdigung der Bedeutung Staupitz's für die Entwicklung Luthers seien falsch. Es erscheine fast wie eine Doublette zum Bericht in Luthers Vorrede von 1545, wenn Luther an Staupitz schreibe, er habe die Wahrheit jener Auffassung von der Buße durch Vergleichung der einschlägigen Schriftstellen bestätigt gefunden. Psychologisch sei es nicht eben wahrscheinlich, daß Luther etwa 4 Jahre später noch einmal ganz in derselben Weise durch Vergleichung der biblischen Parallelen seinen Begriff von der Gerechtigkeit Gottes geändert haben sollte. Ritschl findet also keinen Anlaß, seine Analyse und Darstellung irgendwie zu korrigieren.

II.

Ehe in eine Einzelbesprechung der praefatio im Hinblick auf den Inhalt des von ihr geschilderten Erlebnisses (III) und den von ihr vorausgesetzten Zeitpunkt (IV) eingetreten wird, empfiehlt es sich, die von Ritschl an den Schluß seiner Abhandlung gestellte These zu prüfen. Stützen die ältesten Quellen wirklich Ritschls Darstellung? Der von ihm aus psychologischen Erwägungen gewonnene Einwand reicht nicht weit. Unsere Quellen rechtfertigen ihn nicht, und er ist methodisch anfechtbar. Denn wenn wir zwei Berichte vor uns haben, die „fast wie eine Doublette“ anmuten, wenn des weiteren feststeht, daß die Berichte durch einen Zeitraum von 27 Jahren von einander getrennt sind, wenn endlich der jüngere Bericht 33 Jahre nach dem Ereignis niedergeschrieben ist, der ältere Bericht dagegen nur 10 Jahre, dann wird ganz selbstverständlich zunächst der ältere Bericht als der glaubwürdigere zu gelten haben. Die Kritik wird, falls eine Vergleichung beider Berichte zu kritischen Bedenken Anlaß gibt, auf den jüngeren Bericht sich werfen. Das wäre nur dann unstatthaft, wenn der jüngere Bericht aus besonderen Gründen einen Vorzug ver-

diente und der ältere Bericht Unglaubwürdiges mitteilte. In solcher Lage befinden wir uns hier aber nicht. Beide Berichte erwecken, soweit zunächst der Inhalt zur Diskussion steht, den Eindruck glaubhaft zu sein. Es sind auch keine Tatsachen bekannt — auch Ritschl kann keine anführen — die den älteren Bericht zugunsten des jüngeren entwerten könnten. Will man darum den jüngeren Bericht als eine getreue Darstellung der Ereignisse hinnehmen und mit Ritschl fast in jedem Satz eine präzise und wohl überlegte Formulierung erkennen, dann hat man vollends keinen Grund, dem älteren, mindestens ebenso überlegt niedergeschriebenen Bericht skeptisch gegenüber zu treten.

Nun scheint aber Ritschl nicht eine kritische Verdächtigung der im Schreiben an Staupitz gegebenen Darstellung der eigentlichen Tatsache beabsichtigen zu wollen. Denn er erklärt, daß Staupitz's Worte auf Luther den tiefsten Eindruck gemacht hätten. Die Tatsache bleibt also unbezweifelt. Aber aus der Form der Bestätigung meint er ein Argument gegen meine Darstellung herleiten zu dürfen. Es sei psychologisch unwahrscheinlich, daß Luther beide Male die neue Erkenntnis in analoger Weise an der Schrift geprüft habe. Hier werden aber Schwierigkeiten gesehen, die nicht bestehen; und sie werden doch nicht vermieden. Daß Luther eine von ihm als bedeutsam empfundene Erkenntnis an der Schrift prüft, ist durchaus nicht auffallend. Wir dürfen sogar von vornherein vermuten, daß er jeden ihm gewichtig erscheinenden theologischen oder religiösen Satz an den Schriftaussagen zu messen für nötig erachten würde. Die Prüfung an der Schrift war für ihn wie für jeden ernsten Theologen jener Zeit etwas Selbstverständliches. Die folgenreiche und weittragende Belehrung über die Buße an der Schrift zu messen, war darum für ihn in demselben Maße Pflicht wie die Untersuchung, ob das neue Verständnis, das er auf Grund einer scharfen exegetischen Analyse von Röm. 1_{17} gewonnen hatte, mit den übrigen Aussagen der Schrift übereinstimme. Hier psychologische Schwierigkeiten zu finden ist hyperkritisch.

Aber diese Kritik führt gar nicht aus den Schwierigkeiten

heraus. Denn beide Erkenntnisse sind nicht gleichzeitig, in einer engeren, nach Tagen oder Wochen bestimmten Zeiteinheit, gewonnen. Nirgends wird ja mitgeteilt, daß die Prüfung, die Luther auf Grund der Belehrung durch Staupitz vornahm, zur neuen Erkenntnis von Röm. 1 $_{17}$ führte. Das wäre ja der einzige Weg, auf dem man der Doublette ausweichen könnte. Die angebliche psychologische Schwierigkeit bleibt also bestehen. Uebrigens hat Luther sogar den Begriff Buße mehrmals an der Schrift geprüft, wie aus dem Bericht Luthers von 1518 erhellt. Wir hätten also auch hier schon den Ansatz zu einer Doublette. Wir haben demnach folgenden historisch unanfechtbaren Tatbestand: Staupitz hat zuerst das „Licht des Evangeliums" in Luther entzündet (Brief aus dem Jahre 1523) und den Umschwung herbeigeführt durch die Unterweisung über den wahren Sinn der Buße (Schreiben von 1518). Diese Unterweisung brachte die religiöse Abkehr vom Nominalismus und die Zuwendung zum Gottesbegriff eines Staupitz und in weiterer Folge des klassischen Katholizismus. Daß aber Augustin einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hätte, wird nirgends mitgeteilt, weder direkt noch indirekt. Wir besitzen also ein einwandfreies Zeugnis, das auf die entscheidende Rolle eines Staupitz hinweist; daneben nur eine These, die die entscheidende Bedeutung der augustinischen Auslegung der Römerbriefstelle für die innere Entwicklung Luthers heraushebt. Aber diese These stützt sich lediglich auf eine besondere Auslegung der praefatio, deren Richtigkeit noch zu prüfen ist.

Es ist auch psychologisch nicht gerade wahrscheinlich, daß nach der Verarbeitung der Unterweisung eines Staupitz die augustinische Auslegung von Röm. 1 $_{17}$ auf Luther einen tiefen Eindruck gemacht hätte. Nun stehen freilich psychologische Vermutungen auf gefährlicher Basis. Ein bestimmtes positives Zeugnis kann sie stürzen. Aber ein solches Zeugnis fehlt. Als Luther nach seiner Rückkehr nach Erfurt 1509 zufällig einige Werke Augustins in die Hand bekam, hat er sie freilich mit regem Interesse gelesen. Aber nirgends erkennt man, daß dies Studium ihn über den Standort geführt hätte, den er durch des

Staupitz Zuspruch gewonnen hatte. Er gedenkt auch nirgends — ganz anders seit 1513 — Pauli mit besonderer Note, die man doch erwarten dürfte, wenn die von Ritschl dem Bericht der praefatio entnommene Darstellung zuverlässig wäre. Das ist freilich ein argumentum e silentio. Im Zusammenhang der Gesamtlage ist es aber doch nicht wertlos.

Es gewinnt aber noch höheren Wert, wenn man feststellen muß, daß Augustins Schrift de spiritu et litera, in der Luther die Bestätigung seiner selbständig gewonnenen Erkenntnis gefunden haben will, weder 1508 noch 1509 noch in den nächsten darauf folgenden Jahren nachweisbar in den Gesichtskreis Luthers getreten ist. Ritschl sagt freilich (S. 11), es liege nahe anzunehmen, daß Luther im Zusammenhang mit der Schrift Augustins über den Geist und Buchstaben auch die übrigen augustinischen Schriften durchgearbeitet habe, zu denen wir im 9. Band der Weimarer Ausgabe seine Randbemerkungen mitgeteilt finden. Hier stellt aber Ritschl das geschichtlich Erkennbare um. Wir wissen, daß Luther die opuscula Augustins las. Wir wissen aber nichts von einer Lektüre der Schrift de spiritu et litera [1]). Wohl aber wissen wir, daß erst für das Jahr 1515 die unmittelbare Bekanntschaft Luthers mit dieser Schrift Augustins nachgewiesen werden kann. Bezeichnender Weise führt Luther in der Römerbriefvorlesung, in der er zum ersten Mal uns erkennbar diese Schrift Augustins nennt und zitiert, zunächst sie an zu Beginn der Vorlesung in der Darlegung der Summa des Römerbriefs, dann im Zusammenhang der Erklärung der iustitia dei Röm. 1_{17} (Fickers Ausgabe, I 2 S. 14). In den Randbemerkungen zum Lombarden schweigt aber Luther über Augustins Deutung in der Schrift de spiritu et litera, obwohl er auf Röm. 1_{17} zu sprechen kommt. Dies Schweigen für einen Zufall zu halten, wird nun doch recht prekär. Der durch kein Indizium begründeten Vermutung Ritschls wird man also die Tatsache entgegenhalten müssen, daß positiv die Bekanntschaft mit der Schrift Augustins erst

1) Melanchthons, die traditionelle Auffassung bestimmende Darstellung ist hier ganz unzuverlässig.

1515 erwiesen werden kann und die 1509 in Erfurt während des zweiten Aufenthalts kennen gelernten opuscula Augustins die Schrift de spiritu et litera nicht enthielten.

Daß endlich Luther, unmittelbar nachdem er die „richtige“ Erkenntnis gewonnen, zum Augustinismus bekehrt worden sei, kann wiederum durch Tatsachen nicht erhärtert werden. Von einer der richtigen Erkenntnis sofort folgenden unmittelbaren Bekanntschaft mit Augustin steht nirgends etwas. Die praefatio spricht nur von einem postea. Wie wenig man eine solche Zeitangabe pressen und auf ein kurzes Intervall beziehen darf, zeigt instruktiv Luthers Schreiben an Staupitz von 1518. Aus dem Worte postea kann nichts erschlossen werden, das eng begrenzt wäre. Nun haben wir aber den Brief aus Wittenberg vom Frühjahr 1509, der die Wendung deutlich erkennen läßt: Luthers Sehnsucht, eine Theologie vortragen zu dürfen, die den Kern der Nuß erforscht. Auf eine paulinisch bestimmte Theologie führt nichts in diesem Brief. Man kann darum auch nicht sagen, daß dieser Brief das unzweifelhafte Dokument der Bekehrung zum richtigen Verständnis von Röm. 1 $_{17}$ sei. Alles wird erklärt durch den Gottesbegriff, der ihm durch Staupitz aufgegangen war. Soll nun doch dieser Brief, sei es vermittelst der zurückgewiesenen Deutung des postea, sei es aus einem anderen Grunde, als augustinisch bestimmt werden, dann müßte Luther zum Augustinismus sich bekehrt haben, ehe er überhaupt Augustin kennen lernte. Denn in Wittenberg kann Luther Augustin noch gar nicht gekannt haben. Sehr früh nämlich teilt Luther mit, daß er ganz zufällig auf Augustin gestoßen sei, für den er bis dahin überhaupt nichts übrig gehabt habe (Non quod professionis meae studio ad B. Augustinum probandum trahar, qui apud me, antequam in libros ejus incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit, Brief an Spalatin vom 19. Okt. 1516, Enders I 64). Diese rein zufällig gemachte Bekanntschaft mit Augustin erfolgte erst nach der Rückkehr von Wittenberg 1509 in Erfurt. Die Behauptung einer früheren Bekehrung Luthers zum Augustinismus hat also nur dann einen Sinn, wenn unter

dem Augustinismus die Religiosität eines Staupitz verstanden wird. Dann begegnen wir aber wiederum Staupitz und nicht Augustin als dem maßgebenden Führer. Die positiven Zeugnisse weisen also immer wieder auf Staupitz.

In Erfurt wurde nun freilich Augustin der numquam satis laudatus. Aber daß die hier erfolgende Zuwendung zu Augustin irgendwie vermittelt worden sei durch Röm. 1 $_{17}$ und die augustinische Deutung dieses Spruchs, kann wiederum durch nichts erhärtet werden. Das heißt, für den zweiten Erfurter Aufenthalt fehlt jede Tatsache, die in Beziehung gebracht werden könnte zu den Bemerkungen der praefatio. Statt verläßlicher Zeugnisse und Tatsachen haben wir aber eine neue Schwierigkeit. 1508 soll Luther die „richtige" Erkenntnis, also doch wohl die paulinische, gewonnen haben. Denn richtige Erkenntnis und paulinische Erkenntnis sind wenigstens für Luther identisch. Auch seine praefatio macht hier keine Unterscheidung. Ritschl wird wohl dieselbe Gleichung aufstellen. Diese richtige Erkenntnis fand Luther dann bestätigt durch Augustin, um erst, wie Ritschl ausführt, seit 1513 in allmählichem Fortschreiten die Differenz zwischen Paulus und Augustin zu erkennen. Das kann denn doch nur heißen, daß Luther seine neue „richtige" Erkenntnis mit der augustinischen Auffassung identifiziert habe, mit anderen Worten: Augustin „paulinisch" gedeutet habe. Aber das soll nun doch nicht der Fall sein. Denn Luther wurde ja nach Ritschls Darstellung Augustiner. Ritschl betont wie ich den katholischen Charakter der Aeußerungen Luthers vor 1512 und er weist, wie ich, Böhmers Schilderung der Geburtsstunde der Reformation 1508 in Wittenberg zurück. Dann müßte also Luther seine „richtige" Erkenntnis als augustinische besessen haben — was doch die Vorrede nicht behauptet — oder er müßte seine richtige Erkenntnis nicht bestätigt gefunden haben — was doch wiederum die Vorrede behauptet — sondern zugunsten der augustinischen preisgegeben haben, um allmählich die reformatorische, Augustin überbietende gewonnen zu haben. Solche Entwicklung wäre aber ganz unwahrscheinlich. Denn Luther

wünschte im Frühling 1509 eine Theologie vortragen zu dürfen, die auf den Kern der Nuß geht. Damals kannte er aber noch nicht Augustin. Er kann also nicht eine in ihrer Bedeutung erfaßte „richtige“ Erkenntnis zurückstellen oder aufgeben, nachdem er Augustin kennen gelernt hat. Für eine solche Entwicklung können auch keine positiven Zeugnisse namhaft gemacht werden. Diese Schilderung gerät mit sich selbst in Konflikt oder mit den erkennbaren und feststehenden Tatsachen, ja selbst mit der praefatio, der doch die ganze Beweislast zugeschoben ist. Das führt auf die Frage, was für ein Erlebnis denn eigentlich die praefatio schildert. Die Tatsachen und Zeugnisse aus der Zeit bis 1518 bezw. 1523 ließen vor 1512 weder eine epochemachende Wirkung von Röm. 1_{17} noch eine einschneidende Bedeutung Augustins für Luthers innere Entwicklung erkennen. Staupitz vielmehr erscheint als der entscheidende Anreger.

III.

Nötigt die praefatio zu einer Revision dieses Urteils? Es ist m. E. Ritschl nicht geglückt, den Inhalt des von der Vorrede geschilderten Erlebnisses und den von ihr ins Auge gefaßten Zeitpunkt richtig anzugeben. Schon die Selbstbeurteilung Luthers hätte, so meint Ritschl, vor der Annahme warnen sollen, daß Luther sein Erlebnis mit Röm. 1_{17} in zeitliche Nähe zur zweiten Psalmenvorlesung gerückt hätte. Doch hier hat Ritschl die Selbstbeurteilung Luthers fälschlich in ausschließliche Beziehung zu dem mit interim anhebenden letzten Abschnitt der Vorrede gebracht. Davor hätte schon der Nebensatz ut supra dixi behüten können. Luther nimmt hier ausdrücklich Bezug auf eine vorangegangene ähnliche Aeußerung. Diese Aeußerung befindet sich aber nicht in dem von Ritschl untersuchten letzten Hauptteil der praefatio, sondern in den einleitenden Bemerkungen zum Thema der praefatio. Luther möchte seine Bücher oder vielmehr die confusiones seiner lucubrationes nicht herausgeben. Da er nun doch dazu genötigt worden sei, möchte er den pius lector bitten, seine Schrif-

ten cum iudicio, imo cum multa miseratione zu lesen. Denn er sei ein rasender Papist gewesen und der Leser werde in seinen ältesten Schriften viele Zugeständnisse an den Papst finden, die er in seinen späteren Schriften als Gotteslästerung verabscheue. Aber man möge dies der Zeit und seiner damaligen Unwissenheit zu gut halten. Und nun beginnt Luther mit der Schilderung seiner allmählichen Lösung von der Papstkirche, wie sie seit 1517 begonnen und wie sie in seinen gedruckt vorliegenden Schriften kontrolliert werden könne. Auch seiner akademischen Tätigkeit gedenkt er, und zwar vor der Schilderung des entscheidenden Erlebnisses im letzten Teil der Vorrede. Mit den Worten haec ideo narro leitet Luther also die Schlußsätze der praefatio ein, die nochmals zurückblicken auf die ganze Vorrede, nicht bloß auf den grade vorangegangenen Abschnitt. Diese Beziehung ergibt sich auch aus der erneuten Anrede des Lesers und aus der Verweisung auf die opuscula aus den Jahren 1517 ff., die der erste Band der Gesamtausgabe dem Leser vorlegt. Luther will also grade für alle aus jener Zeit stammenden Schriften, die nun aufs neue der Oeffentlichkeit unterbreitet werden, durch seine Vorrede den rechten Maßstab der Beurteilung geben. Er schildert die ganze, langsame Entwicklung von seiner rasenden Papisterei bis zu der öffentlichen Absage an die römische Kirche auf der Leipziger Disputation und zu der gleichzeitig gehaltenen, im Hörsaal dieselben Früchte seiner Erkenntnis bietenden zweiten Vorlesung über die Psalmen, die nach einer bei anderer Gelegenheit gegebenen Charakteristik Luthers den Lokus von der Rechtfertigung und wider den Papst richtig treibe. So ist das eigentliche Thema der praefatio die Stellung zum Dogma vom Papste. In der Erkenntnis, daß der Papst der Antichrist sei, erblickt Luther auch vor dem Beginn des von Ritschl analysierten Abschnittes den Abschluß der cognitio fidei, deren primitiae er besessen hätte, ohne sich ihrer Tragweite bewußt zu sein (Opp. var. arg. I 20). In der zweiten Psalmenvorlesung fand Luther gerade diese primitiae — den Rechtfertigungsglauben — und ihre Konsequenz enthalten. Darum kann er die die Schriften

des ersten Bandes erklärende Schilderung seiner Entwicklung hier abbrechen und noch einmal (haec narro) auf den ganzen Weg zurückblicken, an dessen Anfang das religiöse Bekenntnis zum Papste, an dessen Ende die Ueberzeugung vom Papste als Antichrist stand.

Gibt Ritschl demnach der Selbstbeurteilung Luthers eine falsche Beziehung, so kann man auch nicht mit ihm aus Luthers Hinweis auf die zweite Psalmenvorlesung den Schluß ziehen, Luther habe in der Schilderung der theologischen Entwicklung seiner reformatorischen Werdezeit mit dem Psalmenkommentar von 1519 eingesetzt, weil dieser Kommentar nach seinem Urteil den allmählich gereiften Ertrag seiner bisherigen Fortschritte umfaßte und darum auch der erste von Luther selbst durch den Druck veröffentlichte Kommentar zu einem biblischen Buch wurde. Luther setzt ja gar nicht mit diesem Psalmenkommentar ein. Er nennt ihn, weil die zeitliche Folge ihn dorthin führte (eo anno). Der Generalnenner ist jedoch derselbe wie in den vorhergehenden Abschnitten der Vorrede. Luther selbst hat mit keinem Wort angedeutet, daß er im Zusammenhang des Themas der Vorrede dem zweiten Psalmenkommentar eine prinzipiell andere Stellung zugewiesen sehen wolle wie den früheren Schriften. Und gehören denn die vor diesem Passus von Luther genannten Arbeiten nicht in die Schilderung der theologischen Entwicklung seiner reformatorischen Werdezeit? Luther selbst hat doch diese Frage in der praefatio bejaht. Davon aber, daß jetzt erst seine exegetische Arbeit für den Druck reif geworden sei, steht vollends nichts im Text. Es würde auch, was Ritschl offenbar übersehen hat, den Tatsachen nicht entsprechen. Denn Luther hat seine in der praefatio genannte Auslegung des Galaterbriefes im Frühjahr 1519 in den Druck gegeben. Das wußte Luther, als er die Vorrede niederschrieb. Die zweite Psalmenvorlesung ist also weder tatsächlich der erste von Luther für den Druck bestimmte Kommentar, noch der erste nach Luthers Kenntnis vom Jahre 1545 für den Druck bestimmte Kommentar. Daß Ritschl den von ihm analysierten Abschnitt nicht im Zusammenhang des

Ganzen betrachtet hat, hat ihn zu unrichtigen Einordnungen und Aufstellungen verleitet. Steht also die ganze Vorrede und nicht nur der letzte Abschnitt unter dem Urteil der mit haec narro beginnenden Worte, und hat die zweite Psalmenvorlesung nicht die von Ritschl ihr zugeschriebene Bedeutung, dann verliert Ritschls Argument aus den Worten haec narro jede Beweiskraft.

Aber auch der vorangehende Satz istis cogitationibus trägt nicht die ihm aufgebürdete Beweislast. Mit diesem Satz soll die unmittelbar vorher geschilderte Ueberbietung des Augustinismus durch den reformatorischen Imputationsgedanken aufgenommen werden, nicht die weiter zurückliegende Erzählung, wie Luther durch die rechte Erkenntnis des Sinnes von Röm. 1_{17} zunächst erst einmal dem noch unberichtigten Augustinismus zugeführt worden ist. Wenn man nun mit Ritschl voraussetzt, daß diese praefatio Luthers in allen wesentlichen Punkten wohl überdacht sei und dem Exegeten darum eine den Wortlaut scharf aufs Korn nehmende Deutung erlaubt sei, so wird man angesichts der Erklärung Ritschls sagen müssen, daß Luther sich höchst ungeschickt ausgedrückt habe. Luther nimmt jedoch hier einfach den Faden wieder auf, den er zu spinnen begonnen hatte, als er dem Gang der Ereignisse nachgehend an die zweite Psalmenvorlesung gekommen war. Mit den Worten armatior factus coepi Psalterium secundo interpretari blickt er zurück auf den Satz redieram ad Psalterium denuo interpretandum, fretus eo, quod exercitatior essem. Daß diese Beziehung vorauszusetzen ist, wird auch durch den Anfang istis cogitationibus nahe gelegt. Hätte Luther lediglich die Ueberbietung des Augustinismus herausheben wollen, dann wäre die singularische Verbindung ista cogitatione natürlicher gewesen. Wenn er eine pluralische Form wählt, so kann ihm die bloße Ueberbietung des Augustinismus nicht vorgeschwebt haben. Aus dem Plural muß man also erschließen, daß die im ganzen Bericht genannten, recht eingehenden Erwägungen ihn armatior gemacht haben. Aber selbst der Singular ista cogitatione wäre hart. Denn grade das Charakteristi-

sche, die Ueberbietung oder Unterscheidung wäre nicht deutlich kenntlich gemacht. Man müßte also konstatieren, daß Luther einen weniger charakteristischen Ausdruck dem charakteristischen und bestimmten vorgezogen hätte. Doch noch mehr. Luther hätte mit einem unbestimmten Ausdruck ein Moment in den Mittelpunkt gestellt, das im voraufgegangenen Bericht in einen Nebensatz geschoben ist und nur parenthetisch erwähnt wird. Im eigentlichen Bericht also, der den Fortschritt der Erkenntnis aufzeigen und die entscheidende Phase markieren soll, wird die Hauptsache in einem Nebensatz untergebracht und gleich darauf wird die Parenthese zur Hauptsache gemacht, aber in farbloser und irreleitender Formulierung. Das wäre doch mindestens so senil, wie ein Irrtum hinsichtlich des Zeitpunktes des Erlebnisses. Istis cogitationibus auf den ganzen Abschnitt bezogen fügt sich aber ungezwungen in den Satzzusammenhang ein. Nun bestehen keine Schwierigkeiten.

Jetzt braucht auch nicht eine Themaänderung vorausgesetzt zu werden, die dem oben schon mitgeteilten Urteil Luthers über die zweite Psalmenvorlesung und der Urteilsrichtung unserer praefatio widerspricht. Denn mit den Worten istis cogitationibus wird auf einen Bericht Bezug genommen, der nicht die Ueberbietung des Augustinismus durch den reformatorischen Imputationsgedanken darstellt, sondern lediglich die Entstehung der reformatorischen Erkenntnis schildert. Denn was hier Luther als das ihm wider Erwarten durch Gottes Barmherzigkeit zu teil gewordene Verständnis beschreibt, ist nicht die augustinische Deutung der Römerbriefstelle, nicht der „unberichtigte Augustinismus", sondern die „richtige", die reformatorische Erkenntnis. Alle für die reformatorische Auslegung charakteristischen Beziehungen sind hier vorhanden: die iustitia als misericordia, als iustitia ex fide, als iustitia passiva, und ebenfalls die seitdem in Luthers Erläuterungen von Röm. 1 $_{17}$ entwickelte exegetische Begründung, die connexio verborum. Daß der Ausdruck imputatio hier fehlt, ist ganz belanglos. Denn die iustitia passiva ist nichts Anderes wie die imputatio. Das beweist, wenn es überhaupt

eines Beweises bedarf, die hier vorgenommene Gegenüberstellung der passiven und der philosophischen oder formalen, aktiven Gerechtigkeit. Die formale Gerechtigkeit ist die übernatürlich informierte, kraft deren der Mensch unter Wahrung der Gesetzesordnung (vgl. EA 58, 404; vgl. Römerbriefkommentar S. 90_{33} ff. S. 91) die Fähigkeit gewinnt, vor Gott angenehm zu werden. Die passive Gerechtigkeit bricht vollständig mit der Ordnung des Gesetzes (vgl. a. a. O.) und jedem Rechtsanspruch, der auf Grund einer informierten Gerechtigkeit erhoben werden könnte; es wird zugesprochen, was dem eigenen Urteil nach nicht vorhanden ist, und zugesprochen nicht Rechtsansprüche begründen kann. So werden iustitia passiva und imputatio zu Wechselbegriffen. Beide aber ruhen in gleicher Weise auf der fides, die Vertrauen zur Barmherzigkeit Gottes ist, der Christus gesandt hat als Genugtuer und Versöhner. Die fides ist also fides Christi und begründet als solche die iustitia passiva und die imputatio. Wenn Luther also hier in der Vorrede die iustificatio per fidem beschreibt, dann die Mitteilung macht, daß er bei Augustin die Bestätigung für seine neue Erkenntnis gefunden habe und nun der imputatio kritisch gegen Augustin gedenkt, so kann dies nicht heißen, daß Luther habe schildern wollen, wie allmählich der Augustinismus seiner Rechtfertigungslehre durch die reformatorische Imputationstheorie überboten worden sei. In beiden Sätzen handelt es sich ja um dieselbe Größe. Das bestätigen auch die Parallelberichte. Sie schildern zunächst, wie auch die praefatio, das Erlebnis, das die „richtige" Erkenntnis brachte. Die connexio verborum, d. h. die neue exegetische Begründung wird nicht vergessen. Die gute Fassung des Berichts in Lauterbachs Tagebuch definiert auch die Gerechtigkeit Gottes als die Barmherzigkeit, die uns für gerecht erachtet (reputat). Auch unsere praefatio weiß sonst nichts von Ritschls Unterscheidung. Das ist um so bedeutungsvoller, als Luther noch vor der Schilderung des Erlebnisses mit Röm. 1_{17} der Anfänge seiner reformatorischen Erkenntnis gedenkt. Er charakterisiert hier die primitias cognitionis et fidei Christi mit den Worten: non

operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri. Daß diese primitiae noch einer Ergänzung durch die Imputationstheorie bedurften, um reformatorisch zu sein, deutet er in keiner Weise an. Nun läßt freilich der Ausdruck primitiae vermuten, daß Luther eine Ergänzung im Sinne hatte. Diese Vermutung ist richtig. Wenige Zeilen später gibt Luther selbst die Ergänzung. Das „consequens“ (Opp. var. arg. I 20) aus den primitiae ist aber nicht die Imputationstheorie, sondern die Erkenntnis: papam necessario esse ex diabolo. Quod enim ex Deo non est, necesse est ex diabolo esse (a. a. O.).

Hätte aber Luther in der Schilderung seines Erlebnisses die Bekehrung zur augustinischen Rechtfertigungslehre darstellen wollen — so hat man ja neuerdings die Berichte gedeutet — so hätte er sich eines erheblichen Irrtums schuldig gemacht. Denn was Luther in der Vorrede und in den Parallelberichten vorträgt, ist nicht die augustinische Lehre, sondern die reformatorisch-paulinische. Man müßte ihm also den Vorwurf machen, daß er gar nicht vermocht hätte, das zu schildern, was er schildern wollte. Dann verlören aber alle Berichte Luthers über seine Bekehrung jede historische Glaubwürdigkeit. Denn nun müßte man das Entscheidende und Bezeichnende eliminieren und als wesentlich etwas herausstellen, was im Bericht nicht enthalten ist. Dann hört der Bericht natürlich auf, historische Quelle zu sein. Diese Konsequenz hat aber bisher nur Denifle gezogen, freilich von ganz falschen methodischen und sachlichen Voraussetzungen aus. Soll aber diese Konsequenz nicht statthaft sein — ihre Berechtigung ist bis jetzt nicht erwiesen —, und soll doch der Bericht die Bekehrung zum Augustinismus schildern, dann hat eben Luther einen nicht kleinen Fehler gemacht, der um so schwerer wiegt, als er wenige Zeilen später Bedenken gegen die Zulänglichkeit der augustinischen Formulierung bekundet. Ist aber wirklich die paulinische Erkenntnis gemeint und dann der Uebergang zum Augustinismus besprochen, dann stände man vor der schon erörterten Schwierigkeit, daß Luther die „richtige“ Auffassung gewonnen, sodann sie augustinisch gemodelt und schließlich reformatorisch

ausgestaltet hätte. Luther hätte ferner in seiner Vorrede den springenden Punkt: die Ueberbietung des Augustinismus durch die reformatorische Imputationstheorie, höchst nachlässig behandelt. Denn man gedenkt in einem Bericht, der das Urteil klären und bestimmen will, der Hauptsache nicht parenthetisch. Aber selbst wenn, nun käme zum Vorwurf der Nachlässigkeit die Konstatierung eines Irrtums. Denn im Römerbriefkommentar äußert Luther nicht die geringsten Zweifel an der Verläßlichkeit und Zulänglichkeit der augustinischen Erklärung. Er zitiert vielmehr ganz zustimmend Augustins Schrift de spiritu et litera. Es ist ihm auch im ganzen Römerbriefkommentar, der doch mit aller Schärfe die Imputationstheorie vorträgt, nicht der leiseste Zweifel an Augustin aufgetaucht. Luther identifiziert sich hier mit Augustin. Dasselbe beweisen seine Briefe aus jener Zeit (19. Okt. 1516 an Spalatin, Enders I 63; 18. Mai 1517 an Lang, Enders I 100; 18. Jan. 1518 an Spalatin, Enders I 140).

Nun enthält aber der Satz et quamquam imperfecte hoc adhuc sit dictum ac de imputatione non clare omnia explicet gar nicht das Moment, das er enthalten soll. Denn Luther macht hier nur den schüchternen Versuch zu einer Kritik Augustins auf Grund seiner späteren Erkenntnis. Der Satz hat also mit der Werdezeit Luthers nichts zu tun. Das wird freilich bestritten. Man würde irren, wenn man annehmen wollte, erst der Luther von 1545 sei es gewesen, der von seinem damaligen Standpunkt aus nachträglich jenes Urteil über den Augustinismus gesprochen hätte. Vielmehr ergebe sich aus Luthers Schriften von 1513—1519 als charakteristisches Element, daß er die zunächst von ihm vertretene augustinische Auffassung von der Rechtfertigung immer mehr dahin umbildete, daß er noch vor der faktischen Erneuerung die Gläubigen von Gott gerecht erklärt werden ließ (Ritschl S. 11). Aber dieses Argument zieht nicht. Muß denn Luther damals schon das Bewußtsein des Unterschiedes gehabt haben? So und nicht anders kann die Frage formuliert werden. Denn falls Luther nur im Rückblick auf jene Zeit diese Differenz heraushebt, wird

ja die von Ritschl gegebene Motivierung für die Wiederaufnahme der Psalmenvorlesung gegenstandslos. Stellt man nun aber die Frage so, wie sie gestellt werden muß, so antworten alle Urkunden, daß Luther damals sich des Unterschiedes so wenig bewußt gewesen ist, daß er vielmehr immer seine Uebereinstimmung mit Augustin betont. Aber Luther kritisiert hier in der Vorrede auch nur Augustin, nicht seinen eigenen Augustinismus. Die Kritik des Satzes et quamquam knüpft an Augustins Formulierung: qua (sc. iustitia) nos deus induit, dum nos iustificat an, nicht an die erste Satzhälfte, in der Luther mitteilt, daß er wider Erwarten seine Erkenntnis durch Augustin bestätigt gesehen habe. Beachtet man nun diesen ganzen Tatbestand, so wird man auch an der syntaktischen Fassung des die Kritik enthaltenden Satzes nicht gleichgültig vorübergehen dürfen. Wenn man die Verbalformen des Satzes unter die Lupe nimmt, so wird man unvermeidlich auf eine Kritik Luthers vom Standort der letzten Jahre aus geführt. Denn Luther sagt: „Und obwohl dies noch unvollkommen gesagt sein mag." Natürlich könnte man entgegnen, Luther habe salopp geschrieben. Aber dafür müßte man doch auch Einzelbeobachtungen anführen können. Die Ausflucht bedeutet aber noch weniger, wenn man bedenkt, daß gerade die Tatsachen aus den in Frage kommenden Jahren auf eine Kritik von einem späteren Standpunkt aus führen. Uebrigens würde grade Ritschl von einer solchen Ausflucht keinen Gebrauch machen. Denn er ist ja überzeugt, daß Luther hier alles nach reiflicher Ueberlegung niedergeschrieben habe. Unter diesen Umständen wendet sich nun auch der Wortlaut des Satzes gegen Ritschl. Man darf nun auch annehmen, daß der unvermittelte Uebergang ins Präsens nicht grundlos oder aus Flüchtigkeit erfolgt ist. Hat er aber einen Sinn, so läßt er nur die von Ritschl abgelehnte Annahme zu. Um so mehr, als für Luther die Hauptsache gar nicht diese Kritik ist, sondern die Tatsache, daß Augustin die Gerechtigkeit Gottes lehrte, durch die wir gerechtfertigt werden können. Mag also, so meint Luther, Augustins Formulierung kritisiert werden können (vgl. Lauterbach S. 123), das Ent-

scheidende ist doch das Eintreten Augustins für die recht verstandene Gerechtigkeit Gottes (placuit tamen iustitiam dei doceri, qua nos iustificemur). So spricht also Luther in diesen Sätzen der Vorrede nur von seiner Bekehrung zum paulinisch-reformatorischen Verständnis und der Bestätigung durch Augustin.

IV.

Ist die Bekehrung zur reformatorischen Rechtfertigungslehre der Inhalt des von Luther mitgeteilten Erlebnisses, dann ist eine Datierung auf das Jahr 1508 schlechterdings unmöglich. Nur die schon als unhaltbar erkannte Voraussetzung einer augustinischen Deutung des Berichts ließe eine solche Datierung zu. Es würde dann freilich immer noch zu untersuchen sein, ob denn Luther sonst in dieser Schilderung der Vorrede zu erkennen gebe, daß man so weit zurückgehen müsse. Und man würde des weiteren zu erörtern haben, ob dieser erste Umschwung wirklich durch Augustin und Röm. 1 $_{17}$ vermittelt worden sei (vgl. II). Ist aber das Erlebnis auf das Werden der paulinisch-reformatorischen Erkenntnis bezogen, dann ist die Datierung 1508 unmöglich. Ritschls Satz, es könne keinem Zweifel unterliegen, daß der Gewinn des „richtigen" Verständnisses von Röm. 1 $_{17}$ der durch die Randbemerkungen von 1509/10 bezeugten augustinischen Periode Luthers vorangegangen sein müsse, gibt ein viel größeres psychologisches Rätsel auf als die Annahme, Luther habe irrtümlich den Gewinn der neuen Erkenntnis in Verbindung mit der zweiten Psalmenvorlesung gebracht. Denn Luther kann nicht — das wäre die eine Möglichkeit — in den Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden ausschließlich die augustinische Rechtfertigungslehre vortragen, den rechtfertigenden Glauben als die fides caritate formata bestimmen, noch dazu in Randbemerkungen, die zunächst für den eigenen Gebrauch niedergeschrieben sind, und dann doch wiederum für sich das richtige Verständnis von Röm. 1 $_{17}$ besitzen und in scrutinio pectoris verschlossen halten. Es ist dies um so unwahrscheinlicher, als die mit der katholischen

Anschauung vom rechtfertigenden Glauben verbundene iustitia formalis grade die stete Quelle seiner Unruhe und Beängstigung war. Die einmal gewonnene richtige Erkenntnis mußte sich Ausdruck geben, genau so wie die auf Staupitz zurückgehende neue religiöse Erkenntnis sich Ausdruck gab. Ein Uebergang aber von der „richtigen" Erkenntnis zum Augustinismus — das ist die zweite Möglichkeit — erwies sich schon als unmöglich. Davon ließ auch die Vorrede nichts verlauten. Sie sprach ja nur von einer Bestätigung durch Augustin.

Auch Ritschls Versuch, Erkennen (cognoscere) und Verwerten der Erkenntnis zu unterscheiden, führt nicht weiter, abgesehen davon, daß er wieder den Besitz der richtigen Erkenntnis voraussetzt und also die augustinische Periode Luthers problematisch macht. Soll die Unterscheidung bloß den Sinn haben, daß die ganze Tragweite der Erkenntnis Luther nicht sofort zum Bewußtsein gekommen sei, so wäre nichts dagegen einzuwenden. Das würde auch ganz dem Tenor der praefatio entsprechen. Das ist aber etwas ganz Anderes, wie wenn gesagt wird, die Verwertung habe zunächst überhaupt nicht begonnen. Die neue Erkenntnis war so gewichtig, traf so scharf das Zentrum und war so eng mit dem Lebensproblem Luthers verknüpft, daß sie kein ruhender Besitz bleiben konnte. Luther deutet auch in der Vorrede keine solche Unterscheidung an. Für ihn handelt es sich einzig und allein um das cognoscere, um das richtige Verständnis der Römerbriefstelle. Daß diese Erkenntnis Wirkungen habe, ist ihm selbstverständlich. Nirgends auch sonst deutet Luther an, daß er unterschieden wissen wolle zwischen der richtigen Erkenntnis von Röm. 1 $_{17}$, die 1508 gewonnen sei, und dem Uebergang zur reformatorischen Rechtfertigungslehre. Die richtige Erkenntnis ist eben die reformatorische (vgl. bes. den Bericht in Lauterbachs Tagebuch). So bleibt nur folgende Entscheidung. Deutet man entgegen dem Wortlaut des Textes das hier mitgeteilte Erlebnis augustinisch, so verliert der Bericht jeden historischen Wert. Denn Luther hätte die Hauptsache des exegetischen Beweises falsch dargestellt. Unterscheidet man aber zwischen richtiger und re-

formatorischer Erkenntnis, so macht man eine Unterscheidung, die weder von der praefatio noch von den Parallelberichten getroffen wird und die die Identität der iustitia passiva und imputatio übersieht. Nehmen wir aber die Worte, wie sie lauten, so werden wir auf die reformatorisch-paulinische Fragestellung geführt. Dann aber ist es unmöglich, über das Jahr 1512 zurückzugehen. So rückt Luther auch dies Erlebnis unter das allgemeine Thema, das schon die ersten Sätze der praefatio ankündigten, und es wird zu einem Moment eben des Werdegangs, den zu schildern er sich vorgenommen. Er bleibt also innerhalb der hier mitgeteilten Zeitangaben. Da diese aber nicht hinter die erste Psalmenvorlesung zurückgehen, bleiben wir auf den Zeitraum 1512—1519 angewiesen.

Dies Ergebnis soll nun freilich an den ersten Sätzen des analysierten Abschnittes scheitern. Luther wende sich grade der Zeit seiner schwersten Bedrängnisse im Kloster zu, dem Zustand „schwerster Gewissensverstörung“. In seiner neuesten Veröffentlichung über Luthers Entwicklung (Luthers seelische Kämpfe in seiner früheren Mönchszeit, Internationale Wochenschrift, 21. Jan. 1910 [soll heißen 1911]) führt Ritschl diese Behauptung weiter aus. Luther spreche in der Vorrede von 1545 von seinem wenn nicht blasphemischen, so doch stark aufbegehrenden Murren gegen Gott und dessen Gerechtigkeit und Zorn. Damit weise Luther auf seine Prädestinationszweifel im Kloster und auf die damals erlebten höllischen Qualen hin. Doch hier wird man wiederum kritische Fragezeichen machen müssen. Dem Text wird mehr zugemutet, als der Wortlaut fordert und gestattet. Denn daß es sich um seine schwersten Gewissensverstörungen gehandelt habe, sagt Luther grade nicht. Es könnte auch dessen gedacht werden, daß Luther hier grade die Blasphemie ausschaltet, während er in den direkten Aussagen über die Prädestinationszweifel die Versuchung, der Blasphemie nachzugeben, betont. Die Akzente sind also im Rückblick auf beide Erlebnisse so verteilt, daß das Erlebnis mit der iustitia dei einen milderen Akzent hat als das Erlebnis mit der Prädestination. Wird nun vollends in der praefatio überhaupt

nicht angedeutet, daß an den Tiefpunkt der Entwicklung gedacht sei, dann haben wir methodisch kein Recht, diese Sätze der praefatio sofort in Verbindung mit den Prädestinationszweifeln vor 1508 zu bringen. Ritschl räumt auch ein, daß die Ausdrücke, in denen Luther hier sich bewege, blasser und farbloser seien, als die in den um 25 Jahre und mehr zurückliegenden Schilderungen, in denen ihm noch eine frischere Erinnerung die Feder führte (S. 14). Aber die Blässe kann nun doch auch damit zusammenhängen, daß eben nicht an das gleiche Erlebnis gedacht ist. Zudem läßt Luther in seinen späteren Rückblicken auf die Prädestinationszweifel an kräftigen Farben es nicht fehlen. Das weist wiederum auf eine andere Erklärung der Blässe des Berichts in der Vorrede. Wenn ferner Ritschl überzeugt ist (S. 14), daß Luther aus der Verzweiflung, in die der Prädestinationsgedanke ihn brachte, herausgerissen wurde, ehe noch eine neue Auffassung von der iustitia ihm zuteil wurde, so widerspricht auch dies der Annahme, daß in der praefatio an den Zustand der schwersten Gewissensverstörung gedacht werden dürfe. Denn nach der praefatio brachte ja das neue Verständnis von Röm. 1 $_{17}$ die Lösung der Spannung. In Ritschls Analyse der Vorrede und in seiner Darstellung der Entwicklung Luthers sind demnach bleibende Unstimmigkeiten. Sagt er aber, Luther eile in der Vorrede über manche Einzelheiten der Jugenderfahrungen nur allzu eilig hinweg, grade auch über die Zeit zwischen dem Höhepunkt seiner Seelenqualen und der plötzlichen Erleuchtung über den wahren Sinn des Begriffs göttliche Gerechtigkeit, so wird man vollends auf eine so positive Aussage, Luther schildere die Zeit seiner schwersten Seelennot, verzichten müssen. Der Inhalt der seine Gewissensunruhe erzählenden Sätze nötigt auch in keiner Weise, bis hinter das Jahr 1508 zurückzugehen. Daß Luther seiner Mönchszeit gedenkt (monachus vivebam), kann natürlich erst recht nicht für eine solche Datierung geltend gemacht werden. Denn Luther rechnet in der Regel seine Mönchszeit bis zum Jahre 1520, vereinzelt bis 1525, falls nämlich diese letzte Angabe textkritisch gesichert ist. Gewöhnlich aber rechnet Luther mit 15 Mönchs-

jahren. Das entspricht seinem wirklichen Verhalten. Denn noch 1516 und 1517 hat er nachweislich mit den Mönchspflichten es ernst genommen. Noch 1520 hat er an der Verbindlichkeit der einmal abgelegten Mönchsgelübde nicht gezweifelt. Die Angabe monachus vivebam führt also überhaupt nicht in eine eng begrenzte Zeit. Aus dem Passus, den Ritschl für die Zeit vor 1508 in Anspruch genommen hat, lassen sich demnach überhaupt keine festen und einigermaßen eindeutigen Zeitangaben gewinnen.

Es bleibt also nur der Satz miro certe ardore übrig. Luther schreibt hier: im Vertrauen darauf, daß er nach den Vorlesungen über die Briefe an die Römer, Galater und Hebräer besser gerüstet sei, sei er zur Vorlesung über die Psalmen zurückgekehrt. Er sei gewiß von einem brennenden Eifer erfüllt gewesen (captus fueram), Paulus im Brief an die Römer kennen zu lernen. Aber bis dahin habe das eine Wort iustitia dei widerstanden (obstiterat). Wenn die Worte captus fueram auf den Nebensatz des ersten Satzes, also auf postquam sich beziehen, dann könnte man annehmen, daß Luther der Römerbriefvorlesung den Gewinn der neuen Erkenntnis verdankt wissen wolle. Hactenus würde also auf das Jahr 1515 weisen. Doch auch dann müßte man einen Irrtum Luthers konstatieren. Diesem Ansatz stehen aber doch Bedenken entgegen, die schon die Sätze der Vorrede erwecken. Denn Luther isoliert nicht im vorangegangenen Satz die Römerbriefvorlesung, sondern nennt sie in einem Atemzug mit den beiden anderen Vorlesungen. Er sagt auch im zweiten Satz nicht, daß er durch die Beschäftigung mit der Römerbriefvorlesung gehofft hätte, das richtige Verständnis zu gewinnen; er konzentriert hier vielmehr seine Aussage auf das eine Wort Röm. 1 17 (cognoscendi Pauli in epistola ad Romanos), das richtig zu erkennen sein heißes Begehren gewesen sei. Aber hactenus hatte das Verständnis sich ihm nicht erschlossen. Diese Zeitangabe kann nun natürlich nur im Hinblick auf eine schon mitgeteilte Zeitangabe gemacht sein. Vorausgesetzt daß man überhaupt verständlich reden will, kann man nicht sagen: Ich war von

Eifer erfüllt gewesen, bis dahin aber hatte ein bestimmtes Wort Widerstand geleistet, also den Eifer erfolglos gemacht. Denn nun weiß man nicht, was mit der Bestimmung hactenus gemeint sein soll. Ohne hactenus könnte der Satz noch verständlich sein. Die Angabe hactenus setzt aber ein schon genanntes Moment voraus. Sonst müßte man Luther sagen lassen: Ich war erfüllt gewesen, aber es hatte bis dahin widerstanden. Bis wann? Bis er erfüllt wurde? Das wäre geschmacklos. Oder bis kein Widerstand mehr da war? Bis also die Erkenntnis gewonnen war? Das wäre so tautologisch und banal, daß man es Luther nur zumuten darf, wenn eine andere Erklärung unmöglich ist. Nun sind aber vorher die Jahre 1513—1519 erwähnt. Die Jahre 1513/14 scheiden aber aus. Denn Luther fällt ja ausdrücklich ein Verdikt über die erste Psalmenvorlesung. Das Jahr der Römerbriefvorlesung mußte aber ausgeschieden werden, weil Luther im vorangehenden Satz die Römerbriefvorlesung gar nicht einen besonderen Einschnitt bilden läßt. Auch Ritschl hält eine solche Beziehung für unstatthaft (S. 10). So bleibt denn nur die Beziehung auf die zweite Psalmenvorlesung. Das heißt aber: Luther hat in der Tat das Werden der neuen reformatorischen Erkenntnis in zeitliche Beziehung zur zweiten Psalmenvorlesung gebracht.

Dies Ergebnis wird bestätigt durch zwei bisher überhaupt nicht verwertete, positive Zeitangaben enthaltende Zeugnisse. In den Predigten über die ersten Kapitel des Johannesevangeliums in der Wittenberger Pfarrkirche 1537 ff. sagt Luther in der Auslegung von Joh. 1 $_{17}$: „Ich habe selber über 30 Jahr diese Konfusion (sc. Christus und Moses, Gesetz und Evangelium) nicht anders gewußt, und habe Christum nicht dafür halten können, daß er mir gnädig wäre, sondern habe Gerechtigkeit vor Gott durch der Heiligen Verdienst erlangen wollen . . . Ach was haben wir der Maria Küsse gegeben.“ Diese Predigten über das Johannesevangelium sind allerdings erst nach Luthers Tod auf Grund dreier Nachschriften von Aurifaber herausgegeben. Die Garantie, ureigene Worte Luthers zu haben, besitzen wir also nicht. Aber zum mindesten hätten wir

doch eine sehr alte Tradition vor uns. Sachlich wird auch schwerlich deren Zuverlässigkeit angefochten werden können. Denn inhaltlich stimmt diese Aeußerung mit einer Tischrede Luthers, die das Erlebnis mit Röm. 1 $_{17}$ erzählt und daran die Bemerkung knüpft: „Zuvor mangelte mir nichts, denn daß ich keinen Unterschied machte zwischen Gesetz und Evangelium, hielt es alles für eins und sagte, daß zwischen Christus und Moses kein Unterschied wäre, denn der Zeit und Vollkommenheit halben. Aber da ich den rechten Unterschied fand, nämlich daß ein ander Ding das Gesetz wäre, ein anders das Evangelium, da riß ich hindurch.“ (EA 58, 404.) Wir haben demnach sachlich identische Berichte vor uns. Der erste wird nun dadurch besonders wertvoll, daß er eine bestimmte Zeitangabe macht. Ueber 30 Jahre lang ist Luther im Irrtum befangen gewesen. Den terminus a quo der richtigen Erkenntnis von Röm. 1 $_{17}$ hat Luther also frühestens in das Jahr 1513 verlegt. Es wäre mir sehr lieb gewesen, wenn Luther nur von 30 Jahren gesprochen hätte. Dann hätte man aus seinem eigenen Munde eine Bestätigung dafür, daß seine Bekehrung zu Paulus in die Zeit des Beginns der ersten Psalmenvorlesung gefallen sei. Aber Luther sagt: Ueber 30 Jahre. Damit rücken wir von der ersten Psalmenvorlesung ab und der zweiten Psalmenvorlesung schon näher. Wie viel, kann nicht gesagt werden. Aber einige Jahre nach 1513 werden Luther als verstrichen gegolten haben.

Dies wird gestützt durch eine Bemerkung der praefatio. Auf die Leipziger Disputation zurückblickend betont Luther nochmals, wie schwer es ihm doch geworden sei, vom Irrtum frei zu werden. Er habe damals schon volle 7 Jahre die heilige Schrift studiert und in Vorlesungen behandelt, sodaß er fast alles auswendig gewußt hätte (qui iam tunc sacras litteras diligentissime privatim et publice legeram et docueram per septem annos, ita ut memoriter paene omnia tenerem, S. 20). Er habe dann die Erstlinge der Erkenntnis Christi und des Glaubens an ihn gewonnen, nämlich daß man nicht durch Werke, sondern durch den Glauben an Christus gerecht und selig werde (deinde primitias cognitionis et fidei Christi hauseram, sc.

non operibus, sed fide Christi nos iustos et salvos fieri). Endlich habe er erkannt, daß der Papst nicht kraft göttlichen Rechts Haupt der Kirche sei. Er verteidigte dies schon öffentlich, ohne zu sehen, daß der Papst vom Teufel sei (denique id, de quo loquor, papam non esse iure divino caput ecclesiae, iam defendebam publice, tamen id quod consequens erat non vidi, scilicet, papam necessario esse ex diabolo. Quod enim ex Deo non est, necesse est ex diabolo esse). Mit der zuerst genannten Aeußerung Luthers stimmt diese darin überein, daß sie den Anfang der neuen Erkenntnis in die Zeit nach 1512 legt. Denn daß es sich in diesen Sätzen um eine chronologische Folge handelt, braucht nicht begründet zu werden. Der vorhergehende Satz läßt nun jedenfalls die Vermutung zu, daß wir recht tief hinabsteigen müssen. Wenn man sich an den Wortlaut klammert, würde man sogar bis ins Jahr 1519 geführt. Denn Luther sagt, er habe schon 7 Jahre lang biblische Schriften exegetisch behandelt (docueram, also Plusquamperfekt); dann habe er die primitiae fidei gewonnen (hauseram) und nun habe er erkannt, daß der Papst nicht kraft göttlichen Rechts Haupt der Kirche sei. Er verteidigte dies schon öffentlich (defendebam, also Imperfekt, auf die damalige Zuständlichkeit Bezug nehmend). Das geschah in dem 1519 publizierten Traktat über die Gewalt des Papstes. Hier wird die Frage aufgeworfen, ob überhaupt die Kirche auf Erden ein anderes Haupt wie Christus haben dürfe. Unter allen Umständen könne aber die Herrschaft des Papstes nur mit menschlichem Recht begründet werden, nicht anders wie die Herrschaft des Kaisers. Diese Schrift wäre also nach Luthers Selbstaussage der terminus ad quem, falls er hier wirklich diesen Traktat im Sinn gehabt hätte und nicht vielmehr die öffentliche Disputation in Leipzig. Die Worte publice defendebam sowie der Zusammenhang des Absatzes (vgl. auch I 19) machen das Letztere wahrscheinlich.

Wie dem aber auch sei, jedenfalls hat Luther in den beiden einzigen Aussagen, die eine faßbare Zeitangabe enthalten, kein Bedenken getragen, die Entstehung der neuen Erkenntnis,

der primitiae cognitionis et fidei Christi, dem Zeitpunkt stark anzunähern, in dem er öffentlich sich vom Papst lossagte. Es will hier auch beachtet sein, daß einer Ueberbietung des Augustinismus durch die reformatorische Imputationstheorie mit keiner Silbe gedacht wird. Die primitiae, die Luther in beiden Aussagen im Sinne hat, sind das „richtige" Verständnis Pauli. Und wenn Luther in der praefatio vor dem Eintritt in die Schilderung des Ablaßstreites und seiner Folgen erklärt, er sei bis dahin ein echter Papist gewesen, so weist diese Bemerkung gleichfalls die großen vorwärts treibenden Ereignisse seines Lebens in die Zeit von 1517 an. So hat auch Amsdorf Luthers praefatio verstanden. Die primitiae fidei finden ihren Abschluß nach Luthers Darstellung nicht in der imputatio, nicht in der Heilsgewißheit, sondern in der Erkenntnis vom wahren Charakter des Papsttums. Auf dies Thema der allmählichen Lösung von Rom ist die ganze Vorrede eingestellt.

Nun war in der Tat das Jahr 1519 das Jahr seines Abfalls von Rom und der römischen Kirche. Ferner lag ihm aus diesem Jahr der zweite Psalmenkommentar gedruckt vor, an dem er seine ganze damalige theologische und religiöse Haltung immer wieder kontrollieren konnte und der für ihn, wie erwähnt, die Bedeutung hatte, beide Stücke, die primitiae (Rechtfertigung) und deren consequens (der Papst der Antichrist) sicher zum Ausdruck gebracht zu haben. Die Notizen und Niederschriften aus der Zeit vor 1516 standen ihm aber nicht zur Verfügung. Außerdem hat er seine erste Psalmenvorlesung sehr früh höchst ungünstig beurteilt. Schon am 26. Dezember 1515 erwähnt er in einem Brief an Spalatin, daß diese Vorlesung wertlos sei und nicht verdiene gedruckt zu werden (wenn aber, dann typis ignobilioribus excudantur, quod mihi non ea videantur, quae dignis typis et officiis dignorum virorum laborentur, nugae enim sunt et spongia dignissimae, Enders I 27). Das alles macht es begreiflich, daß er eine zweifellos irrige Zeitangabe machen konnte. Er hatte nicht die Kontrollmittel, die wir heute besitzen. Sein Irrtum enthält aber doch eine Wahrheit. Denn in allen uns bisher bekannt ge-

wordenen Schriften aus der Zeit vor 1517 rüttelt Luther weder an der religiösen Autorität des Papstes noch an der Autorität der römischen Kirche. Die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche und ihre Oberen ist ihm schlechthin selbstverständlich. Die neue religiöse Erkenntnis, die er schon damals besaß, ist weder mit der Kirche der Sakramente noch mit der Kirche der Hierarchie und der Autorität in seinem Bewußtsein in Spannung getreten. Der katholische Autoritäts- und Kirchenbegriff und der reformatorische Religionsbegriff liegen noch unvermittelt neben einander.

Aber doch wird man schwerlich bestreiten können, daß Luther sich geirrt hat, und zwar jedes Mal, wenn er hat angeben wollen, wann das neue Verständnis der Römerbriefstelle ihm aufging. Die Fixierung auf das Kalenderjahr 1519 ist belanglos. Die Hauptsache ist, daß an eine der zweiten Psalmenvorlesung nahe Zeit gedacht ist. Daß die Annahme dieses Irrtums mit der Behauptung verbunden sein müsse, Luther sei schon ganz senil geworden, dürfte doch wohl eine etwas temperamentvolle Behauptung sein. Da erklärt werden konnte, wie Luther diesem Irrtum verfallen konnte, dürfte die Frage, ob senil oder nicht, ganz außerhalb jeglicher Diskussion bleiben. Wir werden uns mit der Tatsache befreunden und nun sie psychologisch und geschichtlich verständlich machen müssen [1]).

1) Die dogmengeschichtliche Stellung der Rechtfertigungslehre Luthers vor 1517 wird später in einem zweiten Aufsatz in dieser Zeitschrift erörtert werden.

Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden?

Ein Wort zu der von Professor Weinel gestellten und beantworteten Frage.

Von

Propst **K. W. Feyerabend** in Dubena.

Vielleicht ist es für Herrn Professor Weinel und seine Freunde, die er unter der Kollektivbezeichnung „Wir" zusammenfaßt, nicht ohne Interesse zu vernehmen, daß es in der äußersten Ostmark der geschlossen evangelischen Welt auch Leute gibt, die seine lichtvollen Ausführungen über den geschichtlichen Jesus im ersten und zweiten Heft des vorigen Jahrganges dieser Zeitschrift mit Dank gelesen haben. Wir (sie sind auch hier vertreten) leben allerdings der Ueberzeugung, daß es auch für den christlichen Glauben nichts Wichtigeres gibt als Klarheit darüber zu erzielen, was als geschichtliche Wirklichkeit an seinen Anfängen steht. Wir begrüßen deshalb Bemühungen darum mit um so größerer Freude, wenn sie wie bei Herrn Professor Weinel nicht nur wissenschaftlich tief fundamentiert, sondern auch von herzlicher Anteilnahme an der Sache getragen sind. Wie es indes in diesen Dingen immer geht: auch bei sympathischster Behandlung bleiben zuletzt noch immer eine Menge Fragen offen. Professor Weinel hat sich ja selbst dahin ausgesprochen, daß über manchen Punkt bisher nicht genügend klar gehandelt worden sei. Er stellt das zukünftigen Erörterungen zur Aufgabe. Wir wähnen nun freilich nicht mit unserer bescheidenen Wissenschaftlichkeit einen positiven Beitrag in der Richtung liefern zu können. Aber haben wir so ganz unrecht, wenn wir meinen, es könnten einmal auch aus unseren Kreisen der praktischen Verkündiger des Evangeliums Bedenken und Fragen den Herren berufs-

mäßigen Vertretern der Wissenschaft dienlich sein, sie aufmerksam darauf zu machen, in welchen Stücken wir Laien noch nicht zu befriedigender Klarheit gebracht worden sind, und ihnen durch unsere, wissenschaftlich vielleicht törichten, aber uns doch herzlich ernsten, Einwände an die Hand zu geben, wie sie uns zu besserer Einsicht führen könnten? In diesem Sinn bitten wir Herrn Professor Weinel nachsichtig aufzunehmen, was wir uns vorzubringen erkühnen, und uns demnächst nach unseren Bedürfnissen, die er aus unseren Aeußerungen ersehen wird, eines Besseren zu belehren.

Herr Professor Weinel hat seiner Abhandlung den prägnanten Titel gegeben: Ist unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden? Das ist allerdings eine ernste Frage. Wie ernst?, das wird Herrn Professor Weinel seinen zahlreichen Gegnern gegenüber, mit denen er sich auseinandersetzt, anschaulich genug vor Augen gestanden haben. Allein ganz abgesehen von ihnen, muß sich denn diese Frage nicht immer wieder schwer aufs eigene Herz legen, wo man sich „die Negationen an dem Jesusbild" nicht zu vergessen verpflichtet fühlt, wo man das Urteil fällt, daß Jesus „ein Universalgenie" nun eben nicht war, wo man sich „absolute Urteile" auf ihn anzuwenden außerstande sieht, und das reine Menschentum an ihm derartig betont, daß für das Bekenntnis, er sei „mein Herr", kein Raum mehr übrig zu bleiben scheint (wohlgemerkt! ich sage: scheint). Was für eine „Verkündigung" von Jesus ist dann noch möglich oder erträglich? Ich will das Bonmot vom Gewande des Kultus, das auf einen Gottmenschen zugeschnitten, dem bloßen Menschen unleidlich um die unzulänglichen Glieder schlottere, nicht heranziehen. Aber dennoch scheint der darin bezeichnete Stachel sich zu regen. Sonst käme es ja auch gar nicht zu der Frage, ob unsere Verkündigung von Jesus unhaltbar geworden sei. Was läßt sich denn der These von der Unhaltbarkeit entgegensetzen?

Weinel findet die Begründung für die Berechtigung der „Verkündigung" von Jesus darin, daß dieser ein neues bisher unübertroffenes und wohl unübertreffbares Lebensideal gebracht habe, nämlich das Ideal der Liebe, der wirklichen, der Art nach sehr verschieden von dem minderwertigen Mitleid, und in ihrem Umfange sich weiter und tiefer erstreckend, als es vorher je Jemand in den Sinn gekommen sei. Dieses Ideal „trage" die Person Jesu. Wenn man sich aber darnach versucht fühlen sollte zu meinen: So verkündigen wir eben das Ideal! — dann werden wir darauf auf-

merksam gemacht, daß der Person auf diesem Gebiete der sittlich-religiösen Ideale und ihrer Aneignung eine — wie soll ich sagen? — pädagogisch wichtige Kraft eigne, die der Veranschaulichung der Ideale und der Gewinnung für sie zugute komme. Darum wird man fortfahren „zu Jesus zu führen".

Diese Basis für die „Verkündigung" Jesu kommt mir etwas schmal und dünn vor. Professor Weinel sagt allerdings Verkündigung von Jesus. Vielleicht liegt darin eine Abschwächung dem gegenüber, wie ich unwillkürlich schrieb. Es rückte damit die Person Jesu dem Vergänglichen noch näher, das ja nur als Gleichnis in Betracht kommt und verwendet wird. Um so weniger aber scheint mir dann noch der feierliche Ausdruck Verkündigung zu passen. Kurz: es bleibt hier eine so oder so zu beseitigende Unklarheit nach. Ich nehme an, daß Weinel nicht zufällig das Wort Verkündigung gewählt hat, daß er Wert auf das legt, was in diesem Worte anklingt. Dann scheint mir aber noch verbesserungsbedürftig, was er über die Berechtigung anführt die geschichtliche Person Jesu in den Brennpunkt des Kreises zu rücken, der von dem Begriff Verkündigung umschrieben wird. Diese Berechtigung zu begründen gibt es bisher nur mannigfache, mehr oder weniger tastende, aber noch nicht recht zum Ziel führende Versuche. Professor Weinels Hinweis auf die Liebe bewegt sich ja in richtiger Bahn. Aber formell wird doch manches anders auszudrücken und zurechtzulegen sein. Ich glaube, es wird gleich alles in eine täuschende und verundeutlichende Beleuchtung gerückt, wenn man sich so ausdrückt: Jesus habe der Welt das Ideal der Lebensführung in der Liebe gebracht. Das eine Wörtchen Ideal genügt, sofort dazu zu verführen, daß an Konzeptionen des ästhetischen oder des reflektierenden Bewußtseins gedacht wird, das sich in Kritik und Spekulation bewegt und zum Resultat eine Theorie gewinnt. Dann wäre Jesus ein religiöser Reformator und der Verkündiger einer neuen Lehre. Das Ideal, das er gefunden hätte und das, wenn auch von ihm gefunden, über ihm schwebte, schwebte dann erst recht auch über denen, die ihm nachfolgen, als — ein neues Gesetz, wie ja auch sein Evangelium als das neue Gesetz jahrhundertelang angesehen worden ist. Das sachlich genommene Ideal kann ja gar nicht anders uns gegenüberstehen. Nur die Person kann uns, indem sie uns in ihre Lebens- und Liebesgemeinschaft zieht, zur freien Verwirklichung ihres Ideals von innen heraus gewinnen und führen. Obgleich es schon

oft gesagt worden ist, daß Jesus kein Theoretiker war, kranken doch an diesem Punkte, soviel ich sehen kann, mehr oder weniger alle bisherigen Darstellungen seiner Geschichte, wenn nicht grundsätzlich, so doch tatsächlich. Es kann aber nicht energisch genug als maßgebendster Grundsatz festgestellt werden, daß man, um zu seinem und seines Evangeliums Verständnis zu gelangen, vor allem diesen Abweg zu vermeiden habe. Da behandeln die Leben Jesu in breitester Ausführlichkeit seine Stellung zur Ueberlieferung seines Volkes, zum Gesetz und zu dem Gottesdienste, der auf diesem beruht, und behandeln noch ausführlicher meist, wie er sich zur Messiasidee verhalten und mit ihr abgefunden habe, um zum Schluß die Frage aufzuwerfen, was er eigentlich Neues und Bleibendes gebracht habe. Nach Aufwendung der voluminösesten Gelehrsamkeit ist das Ergebnis bei den ersten beiden Punkten, daß Jesus eine merkwürdige, für uns kaum verständliche, jedenfalls aber nicht sehr imponierende, schwankende Haltung beobachtet habe; hinsichtlich seiner bleibenden Bedeutung für uns aber müssen wir uns auf den letzten Seiten mit ein paar allgemeinen Sätzen abspeisen lassen, die schon dem Umfange nach gegen die Hauptkapitel über Gesetz und Messiasberuf sehr abfallen, uns schließlich aber in der Hauptfrage, warum denn auch wir ihn noch als unseren Führer zu Gott ansehen, kläglich im Stich lassen. Ueber diesen Hauptmangel kann keine noch so profunde Gelehrsamkeit über Zeitgeschichte, über Pharisäer und Schriftgelehrten, über Messiasträume und Apokalyptik, über Herodes und Pilatus und Gott weiß was noch trösten. Daß aber die immer wiederholten Bemühungen noch regelmäßig so unbefriedigend (und man wird am Ende doch auch sagen müssen: so ungenügend) auslaufen, dafür bin ich gewiß der Letzte den „Glauben" der Herren Autoren verantwortlich zu machen. Es liegt nach meiner ganz unmaßgeblichen Meinung daran, daß der richtige Ausgangspunkt nicht gefunden und genommen wird.

Es ist natürlich von der größten Wichtigkeit festzustellen, daß Jesus und sein Evangelium keine Spuren von griechischer Weisheit verraten, daß auch keine anderswoher entlehnte Weisheitslehre durchschimmert, oder eine eigene, seis auch nur in kritischer Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Religion oder dem Rabbinismus, entfaltet wird. So wenig geht Jesu Intention in die Richtung, ein „Lehrgebäude" zu errichten, daß er nicht einmal, was wir als seine erste und wichtigste Aufgabe in seinem „Propheten-

amt" ansehen möchten, sich gedrängt gefühlt hat, neue, geläuterte, „christliche" Begriffe von Gott, Welt, Mensch, Leben in Zeit und Ewigkeit usw. zu verbreiten. Gewiß sehr überraschend von einem „Religionsstifter". Kurze Sprüche und Gleichnisse sind alles, was wir von ihm vernehmen. Wie bedeutsam aber die Festlegung dieser Tatsachen sein möge, wir stehen damit doch erst in den Präliminarien zur Würdigung des „Lebens Jesu". Einen wirklichen Anfang dazu und eine sichere Grundlage haben wir doch erst gewonnen, wenn es uns gelungen ist zu erfassen, was positiv in ihm war, ihn zu dem Meister der Seinen und zu ihrem Führer auf dem Wege ewigen Lebens machte. Ist das überhaupt „historisch" festzustellen, bei dem Zustande der Ueberlieferung von ihm, worin die Kritik so ziemlich alles in Fluß gebracht hat? Wenn das in der Tat nicht möglich wäre, ja was wüßten wir dann überhaupt noch geschichtlich von ihm? Was Tacitus gelegentlich bemerkt hat? Das wäre für uns so gut wie wertlos. Und doch wird es entscheidend sein, was uns hier der „geschichtliche Jesus" bieten oder nicht bieten wird. Nur wenn wir in ihm eine neue gewisse Position gewinnen, werden wir auch in eine neue fruchtbare Phase unserer Religion treten. Ich will nun hier gern einen fröhlichen Optimismus bekennen, im Gegensatze zu dem etwas müden Zuge, der mir diesmal auch an den Ausführungen Weinels zu haften scheint. Vielleicht erklärt den Unterschied zwischen uns der Umstand, daß ich weniger von Wissenschaft beschwert bin als er. Es will mich bedünken, daß es doch nicht ganz so hoffnungslos wäre, die Tradition zu befragen und sie zu einem geschichtlich wohlbegründeten Zeugnis zu bewegen.

Ein in Kritik eben nicht schüchterner Mund hat gesagt, daß in der evangelischen Ueberlieferung alles Einzelne ungewiß sei, das Ganze doch über allen Zweifel erhaben. Sehen wir also zunächst aufs Ganze, was uns das als das „Eine, was nottut" im Sinne Jesu selbst weist. Ist es etwa das Ideal der Liebe? Gewiß ist die Liebe im Sinne Jesu nicht hoch genug zu bewerten. Wir werden davon noch zu reden haben. Aber das Erste ist sie ihm doch nicht. Darüber kann der Erscheinung Jesu im ganzen gegenüber gerade gar kein Zweifel sein. Wäre ihm die Liebe ein „Ideal", das man findet, so wäre vielleicht noch davon zu sprechen, daß sie selbständig für sich etwas sei. Viele haben sie als Ideal erschaut, und von ihr schön zu sagen gewußt, selbst ein Mann wie Seneca. Aber Jesus ist sie mehr, ist sie Lebensmacht, aber als solche unbezweifel-

bar die Tochter des Glaubens. Der ist ihm das Erste, in schlechthiniger Hingebung an Gott und völligem Umfaßt- und Getragensein von dem himmlischen Vater. Ich glaube, das springt so klar aus dem Ganzen der Ueberlieferung von Jesus hervor, daß es eines weiteren Beweises nicht bedarf. Auch darüber werden unsere Ansichten wohl schwerlich weit auseinandergehen, daß Glauben für Jesus nicht theoretisches Fürwahrhalten war. Der Glaube, der im herzlichen Vertrauen in seinem Gotte ruht, und die Liebe, die aus solchem Glauben entspringt, sind die beiden Brennpunkte, worum sich das religiöse Leben Jesu bewegt, oder besser noch: sind dies neue Leben der Seele selbst. Ueberhaupt: was Jesu das Wichtigste, das „Eine, was nottut", war, und uns das Neue an ihm und in ihm ist, — so oft es gesagt worden ist, es muß immer von neuem gesagt werden und ist hier mit besonderem Nachdruck zu betonen: es war Leben, Leben aus Gott, in Gott und durch Gott. Als ein Geschenk von Gott war es in ihm aufgeflammt, als ein holdes, seliges Wunder von seinem Vater hat er es erlebt, hingenommen und verwertet, aber eben als ein Wunder, als etwas, das der Erklärung spottet; denn sonst hätte er es uns erklärt. Wohl aber hat er Zeugnis davon gegeben, indem er daraus heraus gehandelt und geredet hat, wie ihn die Gelegenheit in seinem neuen Beruf, auch Andere zu solchem Leben zu bringen, dazu geführt hat. Darum wird uns seine Geschichte, soweit sie uns erreichbar ist, ein Spiegelbild seines inneren Lebens und werden seine Worte uns zu „Fenstern", durch die wir einen Einblick in die Tiefen seiner Seele gewinnen. Kann es für ein „Leben Jesu" oder für die geschichtliche Erfassung und Würdigung seiner Person eine wichtigere Aufgabe geben als die von ihm vorliegende Ueberlieferung vor allem von diesem Gesichtspunkte aus und unter diesem Gesichtswinkel zu durchforschen, statt daraus Material zur Füllung von Fächern einer, sei es orthodoxen, sei es liberalen, Dogmatik zu entnehmen? Wir sehen so jedenfalls erst das, was den Herzschlag dieser Persönlichkeit ausmacht und die Triebfeder ihres Lebens bildet, also den Schlüssel zu ihrem Verständnis bietet. Aber was erschließt denn dieser Schlüssel? Glaube und Liebe, Glaube und Liebe, ist das nicht etwas eintönig? Und ist es in seiner ewigen Wiederholung schließlich nicht etwas trivial? Wenn der Dichter von dem, was ihm vor Augen steht, sagt:

Die Liebe ist des Lebens Kern,
Die Liebe ist der Dichtung Stern,
Und wer die Lieb hat ausgesungen,
Der hat die Ewigkeit errungen —

so darf man wohl kühnlich die Behauptung wagen: hie ist mehr, in der Liebe Jesu mit ihrer Glaubenswurzel. Der Dogmatik, die man aus dem Evangelium Jesu gezogen hat, scheint die Menschheit am Ende des zweiten Jahrtausends nach ihm allerdings müde geworden zu sein. Aber man braucht ihr nur einen Blick in Jesu Herz zu eröffnen und sie steht gefangen in demselben Interesse wie am ersten Tag, denn sie fühlt sich in Andacht von Ewigkeitsschauern und -wonnen umwittert. Und so wird es um so mehr sein, je mehr wir streng auf dem geschichtlichen Boden bleiben; denn nicht das macht es, wie wir Jesum malen, sondern wie er sich in Wirklichkeit zeigt. Allerdings, hohe Autoritäten erklären, wir könnten nicht mehr zu Jesu zurück, auch wenn wirs wollten. Aber ich halte trotzdem dafür, daß es auch im Einzelnen Punkte in der Ueberlieferung gibt, an denen unser Blick nicht nur bis zu ihm selbst, sondern bis in sein Herz hinein reicht und uns offenbart, was in ihm war. Ich will zur näheren Illustrierung dessen, was ich meine, nur eine Stelle aus dem Evangelium heranziehen, nämlich Matth. 6, 24—34. Die Worte, die wir dort lesen, haben einen besonders schönen Klang und sind unvergeßlich wie wenige andere der Christenheit ins Herz geschrieben. Dennoch, gestehen wirs nur! erweisen sie sich, als Lehre genommen, am Ende nicht als stumpf, und ihre Beweise gegen das Sorgen als nicht zwingend? Das natürliche Menschenherz wird gegen ihr Andringen immer verstockter in dem mißmutigen Gedanken: ja wer kann das leisten? Aber nun nehme man dieselben Worte nicht als eine zusammengestoppelte Argumentation, sondern als den spontanen Erguß einer Seele, die den Weg, den sie empfiehlt, selbst in ihrem Gott zurückgelegt hat. Welche Kraft entströmt auf der Stelle dem so sich vor uns entrollenden Bekenntnis! Wie wirds uns ziehen, wenn wir wahrnehmen, wie diese Seele, die zu uns spricht, so ganz, so schrankenlos hingegeben ist ihrem Herrn und Gott, selig in seiner Vaterliebe ruht und in ihr sich frei fühlt von allem andern Dienst, ein König und freier Herr aller Dinge, wie unser Luther es formuliert hat. Wie kindlich gerührt lassen wir uns hinweisen auf Leib und Leben als Unterpfänder der ewigen Güte, lassen wir uns hinführen zu den Vöglein unter dem Himmel

und zu den Blümlein auf dem Felde als Beispielen der treuen und reichen Fürsorge des Schöpfers, und wenn die Mahnung gewaltig an unser Ohr schlägt zu lassen von heidnischer Art und in fröhlichem Vertrauen uns dem Vater zu befehlen, der unsere Bedürfnisse und Nöte kennt, so werden wir das Ziel freilich noch immer in schwindelnder Höhe sehen, aber uns zugleich angefaßt fühlen von einer Geistesmacht, die uns von doppelter Plage, wie sie die Sorge aufpackt, entledigen und mit sich emportragen möchte. Wer sich von ihr angeweht fühlt, der weiß nicht mehr zu scheiden zwischen Gott und Jesus, zwischen der Erscheinung Jesu und der Berührung durch Gott in ihr. Aber sind wir dabei noch auf geschichtlichem Boden? Kann die Geschichtswissenschaft konstatieren: an diesem Punkte haben wir Gott? Das kann sie vielleicht nicht. So weit langt wohl nur der Glaube. Aber die Gottinnigkeit, das völlige Erfaßt- und Getragensein der Person von dem Bewußtsein in Gott und aus Gott zu leben, das kann und muß unseres Erachtens auch die Wissenschaft in dem geschichtlichen Jesus finden und auf Grund dieses Befundes zu dem Schluß gelangen, daß dem Gläubigen nicht mehr möglich sein könne, Jesus von dem Gott zu trennen, den er als seinen Vater verkündigt hat.

Aber was gewährleistet uns denn, daß wir überhaupt Worte Jesu besitzen, daß z. B. im besonderen die angeführten Worte Worte Jesu sind, in denen sich sein inneres Leben für uns erfaßbar malt? Einer der ersten Historiker der Zeit hat geurteilt, der Abschnitt Matth. 6, 24—34 gehöre allerdings ins Evangelium, aber damit sei noch nicht zugleich gesagt, daß die Worte unmittelbar aus dem Munde Jesu stammten. Die Wahrheit bezeuge sich freilich selbst, aber nicht auch ihren menschlichen Urheber. Das ist doch wohl des Skeptizismus zu viel. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß die Worte der Spruchquelle der evangelischen Ueberlieferung angehören. Aber so viel Gewicht hat die Zugehörigkeit zum ältesten uns erreichbaren Strom der Ueberlieferung doch, daß man, wenn in ihm etwas von einer solchen überragenden Höhe des Glaubenslebens in so eigenartig persönlich gefärbtem Ausdruck auftaucht, billig fragen darf: Von wem soll denn das herrühren, wenn nicht von dem, dem es die Tradition zuschreibt? In diesem Kreise ist uns niemand bekannt, dem es gehören könnte. Dem großen Anonymus aber es zuteilen, der trotzdem hartnäckig in seiner Anonymität und völligen Unbekanntschaft verblieben wäre, das ist doch

eine reine Verzweiflungsauskunft. Wir können sie um so mehr auf sich beruhen lassen, als der Befund von Matth. 6, 24—34 von der Ueberlieferung, man kann doch wohl sagen: durchgängig, bestätigt wird. Dieselbe Gottinnigkeit durchweg, die gleiche völlige Ergebung in des Vaters Willen und Ratschluß vom „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jeglichem Wort, das aus dem Munde Gottes geht" bis zum „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe", das unbegrenzte Vertrauen: „Bittet, so wird euch gegeben, denn wer da bittet, der empfängt" und der Spruch vom Berge versetzenden Glauben, sowie endlich das Bewußtsein der unvergleichlichen Gemeinschaft mit Gott: „Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennet den Vater denn der Sohn, und wem der Sohn es will offenbaren." Virtuosen der Hingebung an Gott und Helden des Glaubens hat es auch sonst gegeben. Aber das ist das Bemerkenswerte, daß dem Leben Jesu in Gott jeder Zug düsteren Asketentums und jede Spur von Fanatismus fehlt. Ein stiller Friede liegt ausgegossen über seiner Seele und eine sonnige Heiterkeit strahlt wieder in seinen Kundgebungen, ein Abglanz des Bewußtseins seiner unzerstörbaren Einheit mit dem Vater, die ihn zum freien Herrn aller Dinge macht und selbst im grausamen Todesgeschick seines Gottes Hand nicht fahren läßt. Was der vierte Evangelist ganz unhistorisch Jesum selbst direkt aussprechen läßt: Ich und der Vater sind eins, — das gibt doch eigentlich nur den geschichtlichen Tatbestand wieder, den wir vor uns haben, wenn wir bloß an der Hand der synoptischen Kundgebungen Jesu in seiner Seele lesen lernen.

Das so gewonnene Bild vollendet die Liebe, die wir an zweiter Stelle ins Auge fassen. Wer in Gott ist von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte, der muß, mit unserem Luther zu reden, „börnen" in der Liebe. Daß Jesus nicht nur ein Ideal der Liebe konzipiert und verkündigt hat, sondern eine Liebe gelebt, die wir sachlich von der ewigen Liebe nicht scheiden können, bedarf noch weniger des ausgeführten Beweises, als er beim ersten Punkte erforderlich war. Ich will mich hier noch strenger auf nur eine Stelle im Evangelium beschränken, die in mehrfacher Hinsicht interessant ist, aber auch schon dadurch, daß sie selbst für Ungeschulte in der Kritik deren Notwendigkeit und Heilsamkeit vor Augen stellt. Es handelt sich um die berühmte Perikope von der großen Sünderin Luk. 7, 36—50. Wer sich nur einigermaßen eingehend

mit dem Abschnitt beschäftigt hat, dem muß es sich schließlich aufdrängen, daß die Erzählung in ihrem gegenwärtigen Umfange eine Zusammenschweißung ursprünglich einander fremder und innerlich disparater Bestandteile ist. Die Salbungsgeschichte, die in den übrigen Evangelien eine andere Stelle und einen abweichenden Zweck hat, ist hineingearbeitet in die Erzählung von dem Konflikt mit dem Pharisäer wegen der „großen Sünderin". Auch das Gleichnis von den Schuldnern gehört vielleicht nicht von vornherein in diesen Zusammenhang. Endlich aber hat der Evangelist außer der Verschmelzung, die er besorgt hat, dem so hergestellten Ganzen noch einen Schluß angehängt, der für sein Verständnis die dramatische Entwicklung erst auf die Höhe der befriedigenden Lösung führte. Sehen wir von der Salbung ab, bei deren Hereinziehung Lukas ja alle drei übrigen Evangelisten gegen sich hat, so ist der Kern der Perikope in Kürze der: Der pharisäische Gastgeber nimmt Anstoß daran, daß Jesus sich von einem solchen Weibe berühren und gar liebkosen läßt. Sein aus dem Anstoß fließendes Urteil, daß „dieser" kein Prophet sein könne, tritt in seinen Mienen deutlich hervor. Jesus aber führt aus dem Verhalten des Weibes den Beweis, daß ihr „ihre Sünden, die vielen," vergeben seien. In diesen Zusammenhang will sich schon das Gleichnis von dem Wucherer und seinen Schuldnern, das eine etwas andere Pointe zu haben scheint, nicht recht fügen. Vollends aber paßt dazu gar nicht der lukanische Schluß. Nach diesem hätte erst Jesus dem Weibe die Absolution erteilt mit der solennen Formel: Deine Sünden sind dir vergeben. Und die Motivierung wäre: Dein Glaube hat dir geholfen. In dieser Beleuchtung ist die Liebe, die das Weib bewiesen, der rettende Ausdruck ihres Glaubens an den Sünderheiland. Das entspricht wohl der späteren christlichen Dogmatik; aber wie schickt es sich in die geschichtlich gegebene Situation zwischen Jesus, der sich noch erst als „Prophet" durchzusetzen hat, und dem offenbar hämisch aburteilenden Pharisäer? Was für eine kläglich lahme Argumentation wäre die Geltendmachung der Liebe des Weibes in der eben angegebenen Auffassung zum Zwecke der Anerkennung des naserümpfenden Gesetzesmannes, daß ihr viele Sünden vergeben seien! Wenn etwas klar ist, so ist es das, daß die „christliche" Umbiegung der Geschichte ihr die Spitze abbricht. Jesus kann nach dem gegebenen geschichtlichen Zusammenhange nur auf die Liebesglut, die das Weib an den Tag gelegt hat, überhaupt, gleich-

gültig wem sie erwiesen worden sei, den Blick gelenkt haben. Siehst du dieses Weib? Wie sie dir auch erschienen sein mag, wer eine solche Fülle der Liebe in Hingebung und Selbstvergessenheit entfalten kann, mit dem ist Gott, denn nur er schenkt ein solches Quellen der Liebe, und wem ers schenkt, dem hat er auch viele Sünden mit seinem Nahen vergeben. Welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig. Nur so kann die Liebe mit durchschlagender Kraft geltend gemacht werden als Erkenntnisgrund für die Sündenvergebung. Welch einen Blick aber läßt diese Beurteilung der Liebe schlechtweg, eine Beurteilung, die unreflektiert, plötzlich bei gegebener Gelegenheit aufblitzt, in die Seele dessen tun, der so zu urteilen imstande war! Welcher Wert wird der Liebe, jeder Liebe, sofern sie nur eben wirklich Liebe ist, beigemessen! Und doch wird sie geknüpft ausschließlich an Gott und wird so zum Gradmesser der Annäherung an ihn und der Einigung mit ihm gemacht. Welche Liebessonne strahlt uns durch Vermittelung dieses Jesuswortes aus seinem Herzen entgegen, aber welche noch wunderbarere Einheit auf dem Grunde seines Herzens mit dem Gott, den er als die Liebe in sich erlebt hatte und trug, und den er als den allmächtigen, allgütigen Vater der Welt zu verkünden den Beruf fühlte. Darin vollendet sich die Gottinnigkeit, die mit der Hingebung in grenzenlosem gläubigem Vertrauen beginnt. Der Kreis des Lebens in Gott ist umschrieben. Das ist der Brunn lebendigen Wassers, der ins ewige Leben quillt.

Sollen wir uns noch aufhalten bei der Frage, ob denn auch das angezogene Jesuswort authentisch sei? Seine äußere Bezeugung ist ja keine glänzende. Nur Lukas bringt es. Sollte ers erfunden haben? Der Erfinder müßte es dann auch gleich selbst mißverstanden haben. Und die Mißdeutungen reihen sich in schier endloser Kette an einander bis in unsere Tage. Wer soll denn dieses von der christlichen Urzeit und gleich von seinem Aufzeichner verkannte Wort geprägt haben, ein Wort, das unerschöpflichste Tiefe mit ausgeprägtester persönlicher Eigenart verbindet? Paulus? Er weiß ja herrlich von Liebe zu reden. Er fühlt sich beseligt geborgen in der Liebe seines Herrn und sieht auch ihren Ursprung in Gott. Aber über Liebe sozusagen an sich hätte er doch zweifellos anders geurteilt, als es in dem besprochenen evangelischen Worte geschehen ist. Hier ist mehr Herzensweite und souveräne Freiheit. Wir mögen schauen, wohin wir wollen, wir werden niemand finden,

auf den alles das paßt, ausgenommen den, dem die Ueberlieferung es zuschreibt. Schließlich kann nur der Eigensinn dabei bleiben, diesen strahlenden Edelstein von unvergänglichem Werte dem Perlendiadem des Evangeliums Jesu vorenthalten zu wollen.

Wie viel wäre noch herbeizuziehen, das flüchtig Umrissene im einzelnen auszuführen und fülliger zu gestalten. Wir müssen es uns versagen. Das Gegebene wird für unsern Zweck zureichen. Eine Geschichte Jesu im vollen Sinne des Wortes zu schreiben erscheint uns ein unausführbares Unternehmen. Dazu reichen unsere Quellen nicht, und es liegt wohl in der Sache selbst ein unüberwindliches Hindernis. Gelänge es, so übersähen wir ihn, und er wäre dann eine wie denkwürdige, doch immerhin eine vergangene Größe. Soweit sind wir nicht und werden wir auch nicht gelangen. Aber deshalb brauchen wir doch nicht auf den geschichtlichen Jesus zu verzichten, als könnten wir ihn überhaupt nicht mehr selbst erreichen. In der Ueberlieferung, die wir von ihm haben, lassen sich im Einzelnen immer wieder Fäden finden und aufnehmen, die bis zu ihm hin leiten, und wo wir unmittelbar vor ihm stehen, da sehen wir ein unvergleichliches Leben in Gott und in der Liebe, die von da stammt. Erklären läßt sich das nicht, es läßt sich nur aus seinen eigenen Kundgebungen anschaulich machen. Wenn wir es dazu auf geschichtlichem Wege bringen, so ist ein außerordentliches Ziel erreicht, woran wir uns genügen lassen müssen, aber auch dürfen. Dann aber ist auch diese Aufgabe nicht nur mit aller Kraft in Angriff zu nehmen, sondern auch als erste in den Vordergrund zu rücken. Dabei wird auch auf manches Problem im Leben Jesu, das bisher nur unbefriedigende Erledigung gefunden hat, ein unerwartet neues Licht fallen.

Ein solches Problem, wie es in der Stellung Jesu zum Gesetz, also zu der eigentümlichen Form der von ihm vorgefundenen alttestamentlichen Religion, vorliegt, ist bereits berührt worden. Eine merkwürdige Spannung tritt hervor, die sich kurz etwa veranschaulichen läßt durch die überlieferten Aussprüche, einerseits: „Des Menschen Sohn ist ein Herr auch des Sabbaths", — und andererseits: „Bis daß Himmel und Erde zergehn, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe noch ein Tüttel vom Gesetz, bis daß es alles geschehe". Wie es auch im Einzelnen um diese Aussprüche hinsichtlich ihrer Authentie und Ueberlieferung bestellt sein mag, worauf wir hier nicht eingehen können, der von ihnen bezeichnete Gegensatz

wenn nicht Widerspruch: einmal souveräne Freiheit dem Gesetz gegenüber und dann wieder seine Unverbrüchlichkeit, reflektiert sich in dem ganzen Verhalten Jesu und durchzieht es von Anfang bis zu Ende. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß Auffassungen, die Jesu „Hauptaufgabe“ darin finden, die Religion aus den Banden der Gesetzlichkeit befreit zu haben, an seiner „Inkonsequenz“ verzweifeln und zuletzt zu dem Schluß kommen, er habe doch wohl nur einen folgenreichen Anstoß gegeben und sei für seine Person „Jude“ gewesen und geblieben. Damit wird ein Nebenpunkt zum hauptsächlichen gemacht und das Wichtigste herabgedrückt oder wenigstens in den Hintergrund geschoben. Daß der kritischen Aufhebung des Gesetzes nur nebensächliche Bedeutung zukommen soll, erscheint dem liberalen Antinomismus unbegreiflich. Allein es ist doch kaum eine Frage, ob damit nicht ein „moderner“ Maßstab der geschichtlichen Würdigung Jesu angelegt wird, der als solcher eben geschichtlich nicht berechtigt ist. Große Persönlichkeiten mit starkem eigenem überquellendem Innenleben pflegen eine überraschende Gleichgültigkeit gegen äußere Lebensformen an den Tag zu legen. Was sie in sich tragen, weiter zu geben, das liegt ihnen am Herzen, nicht aber an dem Gegebenen herumzuschneidern, zu flicken und zu bessern. Kommt noch die Pietät hinzu, so sehen wir sie in den alten Formen ruhig, wie selbstverständlich, weiterleben, in einer Weise, die uns nicht zu Sinne will. Hat doch unser Luther einen Augenblick daran denken können, Gott in den Formen der alten katholischen Messe weiter zu „dienen“, wenn nur der Glaube nicht gehindert werde. Das ist der Punkt, wo für solche prophetische Erscheinungen die Kritik ansetzt. Wenn das Alte dem Neuen hinderlich wird, dann muß es weichen, und insoweit gilt dann auch kein Paktieren. Das ist nach meinem Dafürhalten die innere Stellung Jesu zum Gesetz und daraus erklärt sich auch sein geschichtliches Verhalten in diesem Punkte. Wir sehen uns, wenn wir es recht erfassen, auf die innere Lebensmacht, die ihn bewegt, zurückgewiesen, und nehmen wahr, wie er dort, wo er die Stimme seines Vaters aus dem Gesetz vernimmt, nicht nur unbefangen darin bleibt, sondern als ein rechtes Kind dieses Vaters mit Freude und Genugtuung dessen Gesetz bekräftigt, aber es ebenso unbedenklich aus seinem Kindesbewußtsein heraus beiseite schiebt, wenn es das Leben im Glauben und in der Liebe hemmen oder gar verkümmern will. Nichts weniger als ein pedantischer Gesetzesreformer war Jesus,

aber er war unendlich mehr: der Träger eines Lebens in Gott, das über das Niveau der Gesetzesfragen weit hinaus war. Dem gibt, unter dem richtigen Gesichtswinkel angesehen, auch seine geschichtliche Stellung zum Gesetz Zeugnis, dient also nicht zur Herabminderung seiner Bedeutung, sondern setzt sie auch ihrerseits ins vollste Licht.

Sehr ähnlich liegt die Sache in der Messiasfrage. Man hat das Bewußtsein Jesu, der Messias zu sein, zum Ausgangspunkt genommen, uns seine bleibende Bedeutung verständlich zu machen, und wir haben andererseits das Urteil hören müssen, daß Jesus, überall sonst unbesiegt, schließlich der jüdischen Messiasidee unterlegen sei. Sogar zu der Annahme hat man sich entschlossen, daß Jesus sich gar nicht für den Messias gehalten habe, eine Annahme, die sich doch wohl nur unter Vergewaltigung des geschichtlichen Tatbestandes durchführen und festhalten ließe. Immerhin: die Ueberlieferung erscheint wirklich in diesem Stücke höchst verworren, widerspruchsvoll und unklar. Zu einem Regulator wird man nicht gelangen, wenn man ihn nicht mit uns in dem geschichtlich feststellbaren Leben Jesu in Gott und aus Gott in der Macht seiner Liebeskraft findet. Wenn man aber dies als das Entscheidende und alles Bestimmende erfaßt, dann wird sich auch der Knoten, der in der Messiasfrage geschürzt vorliegt, schließlich lösen. Wer Jesum anschaut in dem, was für ihn zweifellos das Wichtigste war, nämlich zu dem Leben zu führen, worin er lebte und webte und war, der wird nicht schwanken in dem Urteil, daß es Jesu an sich höchst gleichgültig war der Messias zu heißen. Ja wer bedenkt, welche Vorstellungen und Erwartungen zur Zeit Jesu mit diesem Namen verknüpft waren, dem wird es vollständig begreiflich sein, daß Jesus alles daran setzte sich nicht in die Bahn hineinziehen zu lassen, die durch jene Vorstellungen und Erwartungen bezeichnet war. Andererseits lag in der alten Messiasidee der Hinweis auf eine Hoffnung, die auch Jesus als unaufgebbar ansehen mußte und deren Erfüllung zu bringen er sich bewußt war. Alle als in Gott gebundene, weltfreie und in Liebe wirkende Söhne Gottes in seinem Reiche vereint — das stand doch sicher als das zu erreichende Ziel vor Jesu Augen. Auch darüber ist er sich gewiß gewesen, daß Gott, der ein solches Leben in ihn gegeben hatte, ihn eben damit erwählt habe zu diesem Ziele zu führen. Nur der Weg, den Gott dazu einschlagen werde, war ihm vorderhand verborgen. Soviel verrät noch die

Ueberlieferung, wie wir sie haben, daß Jesus sich darüber Aufschluß womöglich in der alttestamentlichen Weissagung gesucht hat. Er ist zunächst den Weg des Friedenskönigs gegangen. Als der aber durch den verblendeten Haß der Machthaber verlegt war, da hat er sich geklammert an das danielische Zukunftsbild vom Menschensohn, der in den Wolken des Himmels kommt. Das hat sein sich verdunkelndes Auge in jenen furchtbaren Augenblicken als den einzigen Ausweg zu dem Ziel gesehen, das ihm feststand. Ist das nun ein Unterliegen? Wenn man das nicht darin finden will, daß Jesus nicht in Allwissenheit den göttlich geordneten Lauf der zukünftigen Entwicklung schon damals klar übersah, so wird man doch in dem Zurückgreifen auf die gegebene Weissagung die allerdings geschichtlich bedingte, und wenn man will geschichtlich beschränkte, aber unter den einmal vorliegenden geschichtlichen Umständen denkbar stärkste Bekräftigung dafür zu sehen haben, daß Jesus auch in der grausamsten Wendung seines Geschicks weder an seinem Gott, noch an seinem Berufe irre wurde, sondern sich durch den Druck gegen ihn nur zu um so unerschütterlicherer Bejahung dessen führen und treiben ließ, was er in sich wußte. Gottes Wege sind auch ihm dunkel und wunderbar gewesen, aber über den Ausgang dessen, was Gott in ihm angelegt hatte, ist er nur um so zuversichtlicher geworden, je mehr die Hemmnisse sich scheinbar unüberwindlich dagegen auftürmten. Darin möchte ich keine Niederlage, sondern vielmehr die Vorausnahme des Sieges im Glauben erblicken.

Sollen wir nun auch noch die Frage verhandeln, die nicht Wenigen so viel zu schaffen macht: Was denn Jesus eigentlich Neues gebracht habe? Wir sollten doch eigentlich nicht sein wie die Athener zu Paulus Zeiten, gerichtet auf nichts Anderes, denn etwas Neues zu sagen oder zu hören. Die Aehrenlese des Neuen pflegt dann bei Jesus ziemlich kümmerlich auszufallen. Man begreift schließlich kaum, wozu er zu kommen brauchte, oder warum man soviel Aufhebens von ihm gemacht hat. Alles ist schon irgendwie und -wo vor ihm dagewesen. So kann es doch nur denen vorkommen, die den Mond und seinen Glanz nicht beachten, sondern an den Wolken vor ihm kräuseln. Die Wahrheit ist ewig und darum uralt, aber sie ist zugleich stets neu, dadurch daß sie unerschöpfliche Tiefen bietet. So ist sie gestern und heute und dieselbe in Ewigkeit, wie auch von Jesus gesagt worden ist, mit Recht, denn die höchste Wahrheit

war in ihm Lebensmacht und ist von seiner Person nicht abzulösen. Was bedeutet dem gegenüber die Frage nach dem Neuen an ihm in athenischem Sinne? Sie kann dem, der einen Blick in die Tiefe der Seele Jesu gewonnen hat, nur läppisch erscheinen, wenn sie mit ernsthafter Bedächtigkeit hin und her gewälzt wird und zuletzt dabei sozusagen im Sande verläuft. Er war kein Universalgenie. Nein! Weder nimmt er die erste Stelle unter den Philosophen dieser Welt ein, noch hat er mit Homer, Sophokles, Anakreon um die Palme gerungen, ebensowenig hat er in den darstellenden Künsten geleistet, und auf Politik verstand er sich vielleicht gar nicht. Auch in der sozialen Frage versagen seine Worte, wie Naumann zu seinem Schmerz entdeckt hat. Aber bleibt nicht diese ganze Betrachtungsweise unter dem Niveau der Höhe, worauf sich sein Leben bewegt? Und wird uns, wenn wir uns auf diese Höhe erheben lassen, die abgestandene Weisheit Sorge machen, daß die Idee ihre Fülle nicht in ein Individuum zu ergießen pflege? Ob sie das tun kann oder nicht, wollen wir nicht entscheiden, aber wir können diesem Einwurf ruhig mit dem begegnen, was schon der vierte Evangelist den Philippus sagen läßt: Komm und sieh! Allerdings, die Wissenschaft erlaubt uns nicht absolute Urteile auszusprechen und auf Jesu Person anzuwenden. Gott sei Dank! Wir wollen ihn nicht haben von Wissenschafts Gnaden. Die Wissenschaft soll uns helfen ihn recht deutlich zu sehen, wie er in Wirklichkeit war. Damit genügt uns. Wer so viel geschichtlich von ihm sieht, wie wir angedeutet haben, der wird sich dem Urteil schwer entziehen können, daß Jesus immerhin die persönliche Erscheinung in der Menschheitsgeschichte bleibt, die die Menschheit am wenigsten vergessen darf, soll sie nicht von der Höhe zurücksinken, zu der er sie erhoben hat und die sie nur in ihm und mit ihm behauptet. Welchen Namen wir ihm dabei geben? Ueber diese Frage hätte wohl der Menschensohn gelächelt, der sich bewußt war gekommen zu sein, nicht um den ersten Platz einzunehmen und zu herrschen, sondern um zu dienen und sein Leben dahinzugeben als Lösegeld für viele. Gleichwohl, wie er sich auch zu solcher Frage gestellt hätte, wir kommen schließlich nicht um ein Bekenntnis zu ihm herum, das sich zuletzt in einer Anrede an ihn verdichtet. Viele Titel sind ja überliefert, womit ihn der Glaube der Seinen geschmückt hat. Welchen werden wir wählen? Welcher kann sich geschichtlich rechtfertigen lassen?

Diese Frage zu beantworten müssen wir noch einen Schritt

weiter tun. Wir verlassen damit nicht den geschichtlichen Boden, aber wir treten dabei doch in das Gebiet der persönlichen Ueberzeugung hinein, wo die Wissenschaft nicht mehr das letzte Wort hat, sondern der Glaube. Zur geschichtlichen Wirklichkeit Jesu gehört nämlich doch wohl auch die Wirkung, die von seiner Erscheinung fortgesetzt bis auf unsere Tage ausgeht. Sie gehört so sehr dazu, daß man sagen muß: ohne ihre Berücksichtigung ist auch für das, was im Anfang war, keine zutreffende und ausreichende Würdigung möglich. Worin besteht diese Wirkung, in der wir das, was in Jesus geschichtlich geworden ist, als noch gegenwärtig uns bestimmende und gestaltende Kraft erleben? Sie wird erlebt in Erfüllung des Worts: Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Wir brauchen unter seinem „Namen" nur zu verstehen die Kundgebung des Lebens, das in ihm war. Wo das aufflammt vor den geistigen Augen hingebenden Interesses dafür, da erfahren wir eine Kraft ohnegleichen uns in dasselbe Leben hineinzuziehen und zu seinen Höhen des Glaubens und der Liebe zu erheben. Wir stehen in Andacht vor Gott, gezogen vom Sohne zum Vater und dankbar im Rückblick bekennend, daß es der Zug des Vaters zum Sohne gewesen sei, der uns zu solchem Erleben gebracht habe. Dann wird man nicht mehr zweifeln, daß der vierte Evangelist in seiner Weise recht habe, wenn er Jesum selbst sagen läßt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich" — und: „Wer mich siehet, der siehet den Vater, ich und der Vater sind eins." Dann wird man auch kein Bedenken tragen sich zu Thomas zu gesellen mit dem Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!" Die Berechtigung solchen Bekenntnisses beruht darauf, daß wir Jesus von Gott nicht zu scheiden wissen und nur in ihm Gott zu haben uns bewußt sind. Wenn man uns aber zusetzt, anzugeben, wie Gott „wesentlich" in Jesu sei, so dürfen wir eine solche Zumutung unter Berufung eben auf Jesus ablehnen, denn der hat uns Gott wohl gelebt, aber nicht erklärt, wie ihm das möglich gewesen sei.

Warum wir das alles vor dem Leserkreis dieser Zeitschrift auskramen, der doch zumeist um diese Dinge viel besser Bescheid wissen wird als wir? Eben darum. Es ist gegebenenfalls nützlich, daß der Monolog des Meisters aussetzt und dem Jünger verstattet wird seine Meinung zur Sache zu äußern. Wird die Wissenschaft dadurch nicht gefördert, so kann doch die Methode zweckdienlicher gestaltet

werden. Als Aufforderung und Anregung uns noch erfolgreicher als bisher zu belehren, möchten diese Auslassungen angesehen werden. Sollte Professor Weinel sich der dazu nötigen Mühewaltung unterziehen wollen, so würde uns das zu besonderer Freude gereichen.

(Dubena in Kurland 13. Mai 1910.)

In Sachen des Neofriesianismus.

I. Wider unsern Kritiker.

Von Prof. D. **Wilhelm Bousset** in Göttingen.

In dieser Zeitschrift hat Bornhausen vor kurzem einen Artikel geschrieben „wider den Neofriesianismus in der Theologie". Der „Neofriesianismus in der Theologie" bestand bis jetzt darin, daß Otto in seinem Buch „Kant-Friessche Religionsphilosophie" eine Darstellung der Grundzüge der Friesschen Religionsphilosophie unter ständigem Vergleich mit Kant gegeben und dazu im Vorwort kurz vermerkt hatte, daß er hier keine rein historische Untersuchung bringen wolle, sondern daß er im großen und ganzen auf dem Boden dieser Religionsphilosophie stehe. — Ferner darin, daß Verfasser dieses Aufsatzes in einem Artikel in der Theologischen Rundschau Otto in seinem Versuche einer erneuten Fruchtbarmachung der Gedanken von Fries lebhaft zugestimmt hatte.

Bornhausen ist offenbar der Meinung „principiis obsta" und sucht in einer reichlich lebhaften Streitschrift eine große Warnungstafel vor diesem neuen Unterfangen, Fries wieder lebendig zu machen, zu errichten. Er soll bei den Toten ruhen, zu denen die Geschichte ihn längst geworfen.

Nun wird man wohl als Erstes von einem Forscher, der so zuversichtlich auftritt, verlangen dürfen, daß er sich mit der Philosophie Fries' überhaupt erst beschäftigt und sie nicht etwa im wesentlichen aus Ottos Darstellung kennen gelernt hat. Liest man aber die Streitschrift Bornhausens, so verstärkt sich von Seite zu Seite das Bedenken, ob B. dieser ersten Anforderung, die man an einen Kritiker des Neofriesianismus stellen muß, irgendwie Genüge geleistet hat. Einige Zitate zeigen allerdings, daß er in Fries' „Kritik der Vernunft" geblättert hat. Aber eine ganze Reihe die Grund-

lagen betreffender Irrtümer beweisen, daß die Beschäftigung B.s mit Fries sich auf ein oberflächliches Anlesen beschränkt hat. Auch die vielen gründlichen Mißverständnisse der allerdings oft etwas kompressen und nicht ganz leicht verständlichen Darlegungen Ottos, deren B. sich schuldig gemacht hat, wären für jemand, der einigermaßen auf diesem Gebiete bewandert ist, nicht möglich gewesen.

Es ist dieser Mangel auch leicht erklärlich. B. hat sich in letzter Zeit mit dem Wahrheitsbegriff bei Eucken und Troeltsch, mit dem englisch-nordamerikanischen Pragmatismus, mit der Philosophie Bergsons und nun auch mit dem Neofriesianismus beschäftigt. Dabei ist dann Fries und seine Schule etwas reichlich kurz weggekommen.

Ja es muß von vornherein gesagt werden: die Streitschrift B.s läßt in so ungewöhnlichem Maße ein eindringendes Verständnis des Gegners vermissen, daß man sich wirklich fragen muß, ob bei einer Widerlegung etwas Fruchtbares, die Sache Förderndes herauskommt. Denn hier wird es sich fast überall nur darum handeln, durch einen Wirrwarr von Mißverständnissen seinen Weg zur Sache zurückzufinden.

Dennoch wird um der Vielen willen, die auf diesem Gebiet noch gar nicht orientiert sind und die sich durch die Zuversichtlichkeit des von B. angeschlagenen Tones täuschen lassen könnten, eine Widerlegung nötig sein. — Ich habe also im Folgenden meinen scharfen Protest gegen B.s Beitrag zum Neofriesianismus zu begründen. Und zwar werde ich mich dabei auf die erkenntnistheoretischen Ausführungen B.s beschränken.

1.

Auf drei Punkte will B. hier seinen Angriff konzentrieren: auf Ottos Ausführungen über das Apriori, das Ding an sich und die transzendentale Methode.

Zunächst das Apriori. B. beginnt damit zu erklären (S. 348), daß er an Ottos Darlegungen über die Kantische Lehre von den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens (Kategorien) nichts auszusetzen habe. Er faßt aber seinerseits Ottos Darlegungen nicht ganz richtig zusammen. Wenigstens sein letzter Satz ist zu beanstanden: „und eben als formale reine Vernunftformen lassen sich Urteile und Kategorien in ihrer Zwölfzahl aus reiner Vernunft

deduzieren." Ottos Satz (S. 33) lautete: „Kant findet so die 12 Kategorien sicher auf und stellt das Faktum ihres Vorhandenseins fest." Gerade die richtige Deduktion der Kategorien (die quaestio juris im Gegensatz zur quaestio facti) vermißt er bei Kant und findet er erst bei Fries. — Ich würde diesen scheinbar kleinen Irrtum nicht erwähnen, wenn er nicht für die folgenden Ausführungen B.s verhängnisvoll geworden wäre.

Worin findet nun Otto Fries' großes Verdienst hinsichtlich der Deduktion der Kategorien? Er bringt das klar und unmißverständlich zum Ausdruck: „Er (Fries) weist nach, daß alle reinen Naturbegriffe (Kategorien) nur die verschiedenen Formen der Grundvorstellung des vernünftigen Geistes von der allgemeinen Einheit und Notwendigkeit sind, oder anders ausgedrückt, daß sie eigentümliche Einzelbestimmungen sind der Grunderkenntnis von der Notwendigkeit und Einheit alles Seienden überhaupt, die als Unmittelbarstes und Tiefstes auf dem Grunde einer jeden Vernunft gelegen ist." — Wenn Otto vorher in diesem Zusammenhang von dem „Gültigkeitsgrunde der Kategorien" redet, so meint er das natürlich in diesem durch die dann folgenden (eben zitierten) Sätzen erläuterten Sinn. — Es handelt sich hier um nicht mehr als um die Begründung des Einzelnen im Ganzen. Vorher standen die einzelnen Kategorien als gegebene Daten des vernünftigen Geisteslebens mehr zufällig neben einander. Durch die Deduktion werden sie auf ihre innere Einheit zurückgeführt und bekommen so, als Einzelheiten in das Ganze eingeordnet, ihren festen Platz.

Hier setzt nun das erste große Mißverständnis B.s ein, das sich in dem Satz zusammenfaßt: „Zunächst wird die Gültigkeit der Kategorien zurückgeführt auf eine Grunderkenntnis, die offenbar (!) begründeter sein soll als das Apriori" (S. 351). Davon war bei Otto auch nicht im mindesten die Rede gewesen. Vielmehr ist für ihn und Fries jene Grundvorstellung von der Einheit und Notwendigkeit alles Seins das Apriori (resp. das apriorische Element) unseres Geisteslebens selbst (als Ganzes im Verhältnis zu den einzelnen kategorialen Erkenntnissen) und nicht etwas, was davon unterschieden oder gar begründeter wäre als das Apriori.

Und diesen fundamentalen Irrtum treibt B. nun weiter auf die Spitze. Er fährt fort: „Diese Erkenntnis, die also (!) ursprünglicher als das Apriori ist, muß außerhalb der apriorischen

Vernunft liegen." Das ist genau so sinnvoll als die Behauptung, daß das Ganze außerhalb seiner Teile liegen müsse. Fries bestimmt einmal das Verhältnis jener Grundvoraussetzung zu den einzelnen Kategorien als das des Raumes zu seinen Dimensionen. Das trifft genau den Sachverhalt, und so wenig wie der Raum außerhalb seiner Dimensionen liegt, so wenig ist die obige Ausführung B.s stichhaltig.

Und dieser Irrtum macht B. blind gegen die einfachsten und klarsten Sätze Ottos. Er imputiert ihm nunmehr, daß er das außerhalb des Apriori Liegende, das dieses begründen solle, in der „Notwendigkeit und Einheit alles Seienden überhaupt" finde. Er unterstellt Otto hier einen falschen Realismus und Empirismus, gegen den er dann mit Entrüstung die Manen Kants beschwört.

Und doch hatte Otto ausdrücklich von der Grundvorstellung des vernünftigen Geistes von der allgemeinen Einheit und Notwendigkeit geredet. Tut nichts. Bornhausen weiß besser, was Otto gemeint hat: er dekretiert (S. 353): „Die Grundvorstellung ist hier nicht das Wichtige, sondern die allgemeine Einheit und Notwendigkeit." Nein, mit Verlaub, gerade auf die Grundvorstellung kam es in diesem Zusammenhang an.

Und damit vermengt dann B. in willkürlicher Weise ein hier noch gar nicht in Betracht kommendes Problem bei Otto-Fries, nämlich die Frage, inwiefern wir berechtigt sind, der Grundvorstellung unserer Vernunft objektive[1]) Gültigkeit zuzuschreiben. Hier erst ziehen sich Fries und Otto auf das unmittelbare Selbstvertrauen der Vernunft zurück und weisen diese Frage zugleich aus dem Gebiet der Erkenntnistheorie heraus. Diese Frage hat aber mit der Deduktion der Kategorien rein gar nichts zu tun. Und wenn B. an diesem Punkt Fries-Otto eine unklare Verwirrung von Denken und Glauben vorwirft, so hat er diese Verwirrung erst selbst hineingebracht. Bei Fries ist mit meisterhafter Klarheit das Gebiet des Wissens von dem, auf welchem nur noch das Selbstvertrauen der Vernunft entscheidet, geschieden.

Diese durchweg verfehlten Ausführungen schließt B. mit dem

1) Trotz Bornhausens Verbot (S. 355) nehme ich hier und im Folgenden den Ausdruck „objektiv" im Sinne von real, oder der Wirklichkeit des Seins entsprechend, nicht im Sinne von allgemeingültig (für das menschliche Denken). Unsern philosophischen Sprachgebrauch muß B. uns schon lassen.

Satz: „Um empirische Einheitswahrheit (sic!) handelt es sich bei Fries, sei sie auch nur gefühlt und geglaubt. Lieber massiv glauben als rein denken." — Wir haben nach allem ein Recht zu antworten: Lieber massiv polemisieren als sich bemühen, den Gegner reinlich zu verstehen.

Wir wollen aber diesen Abschnitt nicht verlassen, ohne an einem Punkt ein erfreuliches Einverständnis zwischen B. und uns hervorzuheben. Den Kantischen Versuch eines transzendentalen Beweises für die Gültigkeit der apriorischen Erkenntnis lehnt auch Bornhausen ab. Dieser Kantische Versuch lief bekanntlich auf den Zirkelschluß hinaus, daß Kant die Gültigkeit der Kategorien aus dem Tatbestand allgemeingültiger Erfahrung ableitete, während doch andererseits die Möglichkeit aller Erfahrung erst auf den kategorialen Formen des Denkens beruht. — Aber sehr eigentümlich ist freilich die Form, in der B. seine Zustimmung erklärt.

Er äußert: „Es ist bequem, „diese fruchtlosen und widersprechenden Bemühungen Kants" ironisch beiseite zu schieben, aber es verrät auch, daß man nicht auf das eingehen will, um was es sich für Kant bei diesen Beweisen drehte" (! S. 350). „Und wenn diese Beweise auch nicht zwingend waren, so zeigen sie doch in ihrem Zirkel die Reinheit und Einfachheit der apriorischen Vernunftvoraussetzung, so lange nur nicht irgend etwas Unreines (!), Psychologisches eingemischt wurde" (ebenda). Ebenso gibt B. (S. 350²) Nelson darin recht, daß der „transzendentale Beweis" nur als rein regressive Aufweisung, nicht aber als eine Begründung der metaphysischen Grundsätze betrachtet werden darf." Aber, fährt er fort, Nelson sehe nicht den Vorzug in Kants Verfahren, das Unbeweisbare wenigstens aufzuweisen (!). Ich halte diese Gabe des verehrten Gegners, von den Dornen Kants Rosen für seine Transzendentalphilosophie zu lesen für wahrhaft beneidenswert. Für weniger beneidenswert allerdings wieder die im folgenden Satz bewiesene Unfähigkeit, seinen Gegner zu verstehen. Er fährt nämlich fort: „Er (Nelson) leugnet lieber das ganze Erkenntnisproblem, als daß er darauf verzichtete, das Apriori zu beweisen." Daß dieser Satz in seiner letzten Hälfte einen geradezu unverständlichen Vorwurf enthält, dürfte nach den vorausgegangenen Ausführungen klar sein. Die Fries-Nelson-Ottoschen Ausführungen gehen ja gerade darauf hinaus, die Beweisbarkeit der apriorischen Elemente der menschlichen Vernunft zu leugnen und

überhaupt das rationalistische Vorurteil der Allmacht des Beweises zu beseitigen.

Inwiefern diese Unfähigkeit, den Gegner zu verstehen, in den Vorurteilen der eigenen Transzendentalphilosophie Bornhausens begründet ist, werden wir noch genauer sehen, wenn wir zur Auseinandersetzung mit dieser seiner Transzendentalphilosophie kommen.

2.

Im zweiten Abschnitt behandelt B. in seiner Polemik gegen Otto das Problem des Dinges an sich. Das heißt, für B. existiert auf der Höhe seines neukantischen Denkens dies Problem überhaupt nicht. „Mir persönlich ist der Wert des „An sich", der auf manchen Logiker so zauberisch wirkt, bisher unfaßlich geblieben" — er faßt seine tiefere Einsicht hier in die beiden Sätze zusammen. „Man kann doch im Kantischen Sinn behaupten, daß alles nur insoweit existiert, als es für die menschliche Vernunft existiert" und: „Was sonst noch tatsächlich vorhanden ist, kommt für mein Wissen nicht in Betracht, wenn es nicht in meine Vernunft eingehen kann." Nebenbei bemerkt, kann ich diesen Sätzen nur so einen Sinn abgewinnen, daß B. zwischen Existieren und tatsächlichem Vorhandensein einen Unterschied macht. Für ihn ist „existieren" und „für das Wissen in Betracht kommen" offenbar gleichwertig. Ich kann nicht finden, daß sich dieser Sprachgebrauch B.s durch die Klarheit auszeichnet, die er doch von seinen Gegnern fordert.

Aber das beiseite. Jedenfalls urteilt B. von hier aus, deshalb habe Kant mit wundervoller Konsequenz den Schluß von der Apriorität auf die Idealität der Kategorien gezogen. Um diesen Schluß Kants und der Fries-Ottoschen Bekämpfung desselben handelt es sich ihm im Folgenden.

Ich setze zunächst den von B. scharf angegriffenen Abschnitt aus Ottos Buch hierher.

„Der Schluß von der Apriorität auf die Idealität gilt nicht und ruht auf einer falschen Voraussetzung: auf der nämlich, daß die Kausalität des Gegenstandes auf uns zum Kriterium der objektiven Gültigkeit gemacht wird. Dieses Kriterium aber ist auch bei der Sinneswahrnehmung nur scheinbar anwendbar: Kant muß hier derselben Kategorie der Kausalität, die er eben für ideal erklärt, Realität leihen. Und vor allem diese Kausalität in der

Affektion haben wir zwar nachträglich anzunehmen (eben weil das apriorische Kausalitätsgesetz objektiv gültig ist), für die Wahrheit aber der Sinneswahrnehmung können wir uns gar nicht auf sie berufen; denn von ihr nehmen wir gar nichts mit wahr, können also ihr Fehlen oder Vorhandensein nicht als Kriterium der Erkenntnis anführen. Daß wir in unserer Sinneswahrnehmung wirklich etwas erkennen, das heißt einen wirklich seienden Gegenstand auffassen, und seinem Sein gemäß auffassen, das ruht einzig auf dem natürlichen, in Wahrheit von keiner Skepsis erschütterten Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selber, der Wahrheit und der Erkenntnis fähig zu sein [1])."

Ich gestehe, daß Ottos Darstellung hier von einer gewissen Dunkelheit und änigmatischen Kürze ist, möchte aber andererseits sofort betonen, daß diese Schwierigkeit der Ottoschen Ausführungen bei jemandem, der sich als einen Kenner der einschlägigen Fragen gibt, wie B., keine Entschuldigung bietet für das von ihm geleistete absolute Mißverständnis der Stelle.

Ich will aber weiter ausholen und zunächst einen Kommentar zu Ottos Sätzen geben. Ich erinnere kurz an den Inhalt des Kantischen Schlusses vom Apriorismus auf den formalen Idealismus.

Kant trägt den in Betracht kommenden Gedankenzusammenhang in § 14 seiner Kritik der reinen Vernunft vor: „Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere der Fall, so ist diese Beziehung nur empirisch und die Vorstellung ist niemals a priori möglich."

Von hier aus ergibt sich [2]) der Kantische Schluß vom Apriorismus auf den Idealismus mit unweigerlicher Notwendigkeit. Macht bei Erkenntnissen a priori die Vorstellung den Gegenstand allein möglich, so folgt, daß die Gegenstände von Erkenntnissen a priori nicht Ding an sich sein können, — da Erkenntnisse a priori nur ideale Gültigkeit besitzen.

Gegen dieses ganze Beweisverfahren Kants hat nun schon Jacobi seinerzeit den entscheidenden Einwand erhoben. Dieser

1) Otto S. 36.
2) Vgl. Nelson, Erkenntnisproblem S. 583.

Einwand lautete (Werke Bd. II 1815 S. 307. Ich verdanke das Zitat Nelson, Erkenntnisproblem 649): „Ich frage, wie ist es möglich, die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen (s. o. bei Kant § 14), und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriff zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zunichte machen will?" Das Gewicht dieses Jacobischen Einwandes läßt sich gar nicht verkennen. Kant geht in der Tat bei der Beurteilung der Sinneswahrnehmungen von dem Standpunkt eines naiven Realismus aus, als wirke in ihnen der „Gegenstand" auf die Sinne und kausiere die Wahrnehmung. Er bezieht somit den Kausalitätsgedanken auf das Ding an sich, gibt ihm also reale Geltung, während er doch in seinem System nur ideale Gültigkeit besitzt. Und im Gegensatz zu dem von ihm hier behaupteten Realismus der Sinneswahrnehmung konstruiert er dann den Idealismus der apriorischen Elemente unseres Geisteslebens.

Ich weiß, daß man diesem antikantischen Beweis gegenüber verschiedene Einwände erhoben hat [1]). Aber darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an, sondern darauf, zu zeigen, daß Otto diese Gedankenreihe zum Ausdruck bringen wollte, und daß B. das gründlich mißverstanden hat. Das Erstere dürfte klar sein. — Auch Otto wendet gegen Kant ein: sein Verfahren beruhe auf falscher Voraussetzung „auf der nämlich, daß die Kausalität des Gegenstandes auf uns zum Kriterium der objektiven Gültigkeit gemacht wird". Es wird nun Ottos Satz auch B. verständlich sein, daß jenes Kriterium auch bei der Sinneswahrnehmung nur scheinbar anwendbar sei: Kant müsse hier derselben Kategorie der Kausalität, die er eben für ideal erklärt, Realität verleihen.

Dem fügt Otto weiter den Gedanken hinzu, daß wir für die Wahrheit (Realität) der Sinneswahrnehmung uns auf die Kausalität von seiten des Gegenstandes nicht berufen könnten, weil wir von dieser Kausalität gar nichts mit wahrnehmen. (Denn wir nehmen Gegenstände wahr und nicht ihre Kausalität.) Diese Kausalität in der Sinneswahrnehmung hätten wir erst nachträglich

1) Vor allem pflegt man demgegenüber darauf hinzuweisen, daß Kant von dem kausalen Verhältnis des Gegenstandes zur Vorstellung gesprochen habe und nicht von der des Dinges an sich. Den Beweis aber, daß für Kant der affizierende Gegenstand und das Ding an sich in diesem Falle identisch seien, s. Nelson, Erkenntnisproblem 586.

und auf Grund der von Kant geleugneten, von Fries behaupteten objektiven Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes anzunehmen.

Und nun zu den Mißverständnissen B.s. Der Gedanke, auf den Otto hinauskommen wollte, war doch nur der, daß Kants Schluß vom Apriorismus auf den Idealismus mißglückt sei. Keineswegs hatte Otto — es kann das nicht scharf genug betont werden — hier Kant gegenüber den Beweis für die objektive Gültigkeit der Kategorien führen wollen. Denn diese läßt sich überhaupt nicht beweisen, sondern nur mit dem Selbstvertrauen der Vernunft annehmen. Das hat B. in der ganzen nun folgenden Widerlegung nicht gesehen, und geht nun so vollständig an den Hauptgedanken Ottos vorbei, daß es mir fast unmöglich erscheint, den Knoten der hier eingetretenen Verwirrung zu lösen. Es muß mir genügen die ersten Sätze Bornhausens hieherzustellen, mit denen er seine Widerlegung beginnt (S. 358): „Otto behauptet, Kant baue seine apriorische Kausalitätskategorie doch tatsächlich auf der Erfahrung auf, daß ein Gegenstand kausal auf uns wirke. In dieser Sinnesaffektion wirke aber die Empirie, und diese sei doch real, nicht ideal." — Jeder einigermaßen Kundige wird sehen, daß hier ein vollständiges Vorbeireden stattfindet. Aber mir ist es nicht gelungen, die hier und im Folgenden aufgehäuften Irrtümer auch nur auf ihren psychologischen Quell zurückzuführen. — Natürlich wundert sich B. im Lauf der Auseinandersetzung seinerseits, „wie sich Ottos logisches Denken auf solchem Trugschluß betreffen lassen kann". Hier kann man B. nur den Rat geben, seinen Gegner besser zu lesen, ehe er ihn „widerlegt".

Ich notiere von diesen Ausführungen als charakteristisch für B.s Denken nur noch den einen Satz, in dem er von der Höhe seiner „kategorialen Vernunftbeurteilung" aus den Sinnenreiz (Otto hatte übrigens Sinneswahrnehmung gesagt) „die Einwirkung einer Materie" (!!) auf die andere nennt (S. 359).

Und zum Schluß (S. 360) werden die Mißverständnisse geradezu grotesk. Denn nun entdeckt B. bei Otto die Behauptung von der völligen Wertlosigkeit der Sinneswahrnehmung für die Erkenntnis. Man denke: der bisherige Realist und Psychologist, als der Otto mit Fries seinem Kritiker erscheint, soll nun mit einem Male den Idealismus Kants übertrumpft haben! Freilich liegt diese Verwirrung wieder nur auf Seiten B.s. Die falsche Beziehung eines Possessivpronomens hat dem Kritiker hier einen

bösen Streich gespielt. Der in Betracht kommende Satz' Ottos lautete: „Für die Wahrheit der Sinneswahrnehmung können wir uns gar nicht auf sie (sc. die Kausalität in der Affektion) berufen, denn von ihr (sc. der Kausalität) nehmen wir gar nichts mit wahr." Wir können also ihr (sc. der Kausalität) Fehlen oder Vorhandensein nicht als Kriterium der Erkenntnis anführen." Offenbar hat hier B. das Verhängnisvolle „von ihr" auf Sinneswahrnehmung bezogen! So legt er Otto tatsächlich den schönen Satz unter: „Von der Sinneswahrnehmung nehmen wir gar nichts mit wahr." Man traut seinen Augen kaum: aber dieses Versehen liegt tatsächlich S. 360 Z. 8 v. u. vor. Denn hier schreibt B.: „Was aber schließt Otto aus dieser Sachlage? Das Fehlen oder Vorhandensein der Sinneswahrnehmung bleibe ohne Einfluß auf die Erkenntnis" (vgl. damit den oben zitierten Satz). So muß auch dasselbe Mißverständnis den dunklen Ausführungen B.s vorher zugrunde liegen Z. 14: „Sehr richtig sagt hier Otto, daß unsere Vernunft die kausale Sinnesreizung [1]) erst nachträglich anzunehmen habe und daß mit dieser Annahme a posteriori über die Wahrheit der Sinneswahrnehmung nichts auszumachen sei. „Denn von ihr [2]) nehmen wir gar nichts mit wahr."

Charakteristisch ist es nun, wie der Neukantianer B. auch diesen von ihm verschuldeten Sinnlosigkeiten noch einen Sinn von seinem Standpunkt aus abgewinnt. Er erläutert (S. 361): „D. h. von ihr (der Sinneswahrnehmung — oder der Wahrheit der Sinneswahrnehmung) geht kein realer Bestand in unser Vernunftwesen über. Warum nicht? Weil unser Verstandesurteil rein ideal und aprioriſch sich verhält und von der Realität der Sinneserscheinung nichts in sich aufzunehmen vermag."

Aber freilich mit dem aus Otto herausgelesenen Satz (s. o.): „Das Fehlen oder Vorhandensein der Sinneswahrnehmung bleibe ohne Einfluß auf die Erkenntnis" weiß B. nun nichts mehr anzufangen. Vor diesem Hyperkantianismus bleibt er vielmehr kopfschüttelnd und mißbilligend stehen.

Ich glaube, daß auch B. nachträglich zu der Erkenntnis kommen wird, daß er mit der durch einen groben Lesefehler veranlaßten

1) Auch das ist nicht genau; vgl. Otto: „diese Kausalität in der Affektion".

2) D. h. nach Bornhausen doch wohl: von der Sinneswahrnehmung oder der Wahrheit der Sinneswahrnehmung.

ganzen Ausführung S. 358—361 sehr viel Kraft an einen Lufthieb vergeudet hat.

3.

In dem dritten Abschnitt greift B. vom Standpunkt der nach seiner Meinung absolut richtigen Transzendentalmethode den verkehrten Psychologismus in der Vernunftkritik Ottos und Fries' an. Um dieses Thema handelt es sich ihm auch wesentlich in der an die Polemik gegen Otto angehängten Auseinandersetzung mit Nelson (S. 370 ff.) Ich fasse sogleich die beiden Abschnitte unter diesem Gesichtspunkt in eins zusammen. Damit stoßen wir zugleich auf die strittige Grundfrage und das Hauptproblem. Denn der Streit um Fries wird sich zunächst leider um das Schlagwort Psychologismus drehen. Unter diesem Schlagwort ist Fries einmal in die Geschichte der Philosophie eingeführt, und mit diesem eingewurzelten Vorurteil werden wir zunächst wieder und wieder zu kämpfen haben.

Zunächst möchte ich hier wieder ein offen am Tage liegendes Mißverständnis beseitigen (S. 362 ff.). B. macht nämlich Otto (und mit ihm Fries) den Vorwurf, daß sie auf dem Gebiet der Kategorienlehre und auf dem der Ideenlehre verschiedenen Methoden folgen. Während dort (in der Kategorienlehre) die Methode ganz im Psychologismus versinke, beschreite man in der Ideenlehre den Weg eines Idealismus (!), dem es doch letzlich auf Ding-an-sich-Erkenntnis ankomme[1]). Kant aber habe die beiden Gebiete durch die Anwendung der gleichen Methode, nämlich der transzendentalen verbunden.

Die Formulierung ist trefflich zugespitzt: Fries-Otto also einmal Psychologisten und einmal — sit venia verbo — transzendente Idealisten, — Kants System dagegen einheitlich geschlossen. — Nur schade, daß sie einfach falsch ist. Denn es bedarf bei dem klaren

1) Tatsächlich traut B. Otto diesen merkwürdigen Widerspruch zu. S. 365: „Dabei tritt dann „Transszendental" in engste Beziehung zu der idealistischen Ding-an-sich-Erkenntnis, wie sie Otto auf Grund der Friesschen Ideenlehre behaupten zu können glaubt." — Den Anlaß zu diesem Irrtum hat ihm ein Druckfehler in Ottos Buch gegeben. Hier steht einmal der Ausdruck „transzendenter Idealismus" (Otto S. 26), aber schon einige Zeilen später und dann konsequent heißt es richtig: transzendentaler Idealismus. — Mit einigem guten Willen hätte dieser Tatbestand auch von Bornhausen eruiert werden können.

Sachverhalt gar keines Beweises: Die Kritik der Vernunft, wie sie von Fries und nach ihm von Otto vertreten wird, folgt *auf dem ganzen Gebiete derselben Methode, sowohl auf dem der Kategorien- wie auf dem der Ideen-Lehre.* Sie ist auf dem ganzen Gebiete in der Tat psychologisch oder, wie Fries sagt, anthropologisch. Sie ist jedenfalls überall immanent, d. h. sie hält sich innerhalb der Daten des menschlichen Geisteslebens und sucht diese in ihrer Einheit und Notwendigkeit zu begreifen. Daß sie auf Ding-an-sich-*Erkenntnis* tendiere und die Möglichkeit dieser zu *beweisen* suche, kann nur der behaupten, der die Frage der Ding-an-sich-Erkenntnis und ihre Beantwortung von Seiten Fries' mit dem Hinweis auf das Selbstvertrauen der Vernunft in unklarer Vermischung in das Gebiet der Kritik hineinbezieht. Aber weder Otto noch Fries betrachteten einen etwaigen Beweis für die objektive Gültigkeit der Daten der menschlichen Vernunft als ein Geschäft der Kritik. Als das einzige Kriterium der Kritik gilt ihnen dagegen die innere Widerspruchslosigkeit und Einheit der Erkenntnisse des vernünftigen Geisteslebens.

Aber nun zum Vorwurf des Psychologismus selbst, der wenn er zu Recht bestünde, allerdings Fries' gesamte anthropologische Kritik, Kategorienlehre wie Ideenlehre treffen würde.

Hier wird es am besten sein, mit der Polemik B.s gegen Nelson (S. 370 ff.) einzusetzen. B. beginnt diese mit einer Auseinandersetzung über die Unterscheidung zwischen unmittelbarer Erkenntnis und Reflexion. Es kann hier leider dieser fundamentale Satz der Friesschen Vernunftkritik nur kurz gestreift werden. Entgegen allem falschen Dogmatismus auf der einen, dem falschen Logizismus auf der anderen Seite, d. h. dem Versuche, alles beweisen zu wollen und aus der inhaltsleeren Logik Metaphysik zu machen, behauptet Fries, daß die menschliche Vernunft im Besitz einer unmittelbaren, nicht weiter beweisbaren Erkenntnis sei, die in ihrer eigenen Selbstsicherheit ruhe. Dieser unmittelbaren Erkenntnis bemächtigen wir uns in der Reflexion. Diese Reflexion *könne* fehlgreifen und müsse sich immer rechtfertigen durch Rückgreifen auf die unmittelbare Erkenntnis.

Auf den Streit um diesen von vielen angefochtenen Hauptsatz der Friesschen Philosophie würden wir uns gern einlassen, wenn auf Seiten B.s verständige und erwägenswerte Einwände vor-

lägen. Aber was soll man denn von einem Kritiker Fries' sagen, der aus der unmittelbaren Erkenntnis Fries' „unmittelbare anschauliche Erkenntnis“ macht. Das tut aber B. in immer wiederholten Wendungen. Vgl. S. 372 Z. 7: „anschauliche Erkenntnis aus innerer Erfahrung“ ebenda Z. 10 „unmittelbare Anschauungserkenntnis“ [1]). S. 375 Z. 7 v. u. „unmittelbare Anschauungserkenntnis“ Sehr schlimm ist vor allem der Satz S. 373 u.: „Aber damit, daß die Begründung nun dem reinen voraussetzungslosen Vernunftvermögen entrissen und einem unkontrollierbaren inspirativen Vermögen (sic), jener unmittelbaren Anschauung, zugewiesen wird, wird die Vernunftselbständigkeit des Apriori vernichtet.“ Selbst da wo er in Umschreibung, unter bestimmtem Hinweis auf die betreffende Seite, Nelsons Sätze zitiert, beschattet dieser Irrtum B.s Auffassungsvermögen, so daß er nicht einmal mehr lesen kann. Nelson (Erkenntnisproblem 532) hatte von dem Faktum der unmittelbaren metaphysischen Erkenntnis geredet. B. redet von dem Faktum der unmittelbaren Anschauung! S. 374 Z. 6. Die Macht der Autosuggestion ist groß.

Und dieser Irrtum, der in dem einen Worte sich ausspricht, ist, wie jeder Kenner zugeben wird, fundamental. Er bringt in die Friessche Philosophie einen Mystizismus hinein, über den Fries sich noch im Grabe umdrehen würde, und legt ihm bei, was Fries Zeit seines Lebens in der Auseinandersetzung mit Schelling als das Grundverderbnis aller Philosophie bis zur Leidenschaft bekämpft hat!

Wir verlassen also den Streit über die unmittelbare Erkenntnis, bis Bornhausen an diesem Punkt sorgfältiger gelesen hat und so die Grundbedingungen zu einer Verständigung geschaffen sind und wenden uns nun dem Vorwurf des Psychologismus zu.

Dem Psychologismus stellt B. als Neukantianer die transzendentale Methode in scharfem Gegensatz gegenüber. Nun läßt sich die Grundüberzeugung der Anhänger der Transzendental-Methode etwa in den einen Satz zusammenfassen: Die Wissenschaft von den apriorischen Voraussetzungen des menschlichen Geisteslebens muß selbst ihrerseits apriorisch sein und ihre Sätze der „reinen vor-

1) Der Fehler, den Bornhausen hier macht, verstärkt sich noch dadurch, daß er die Apriorierkenntnis der unmittelbaren Anschauungserkenntnis gegenüberstellt und von einer Rückführung jener auf diese redet!!

aussetzungslosen Vernunft"[1]) entnehmen. Sie darf daher nicht psychologisch sein und von dem empirischen und individuellen Faktum der menschlichen Vernunft ausgehen. — Demgegenüber erwidern die Anhänger von Fries: Jener Satz wäre richtig, wenn die Kritik (die Wissenschaft von den apriorischen Erkenntnissen des menschlichen Geisteslebens) die Aufgabe hätte, diese apriorischen Elemente zu beweisen. Denn freilich kann Apriorisches immer nur durch Apriorisches logisch bewiesen werden. Diese Aufgabe hat aber die Kritik nicht, sie betreibt vielmehr nur das Geschäft, die einzelnen apriorischen Elemente der vernünftigen Erkenntnis aufzufinden und sie zu rechtfertigen durch ihre Zurückführung auf die Einheit und Notwendigkeit der unmittelbaren Erkenntnis, wie durch die Nachprüfung, ob sie innerhalb dieser Einheit ihren berechtigten und widerspruchslosen Platz haben. Das meint Nelson mit dem von B. angegriffenen Satz, daß die anthropologische Kritik nicht den Grund, sondern nur die Begründung der apriorischen Erkenntnisse enthalte.

B. erklärt selbst S. 372, daß es ihm schwer werde den Unterschied, den Nelson zwischen Grund und Begründung mache, zu verstehen, macht sich aber dennoch an die Aufgabe, den Sinn der ihm „inhaltlich durchaus unklaren und schwierigen" Argumentation Nelsons zu entwirren. — Mir widersteht es hier noch einmal den Knäuel von halben und gänzlichen Mißverständnissen, denen B. auch hier anheimfällt, aufzudröseln. Ich bleibe lieber bei der Sache selbst stehen und gebe B. nur den Rat, die ausführlichen Darlegungen Nelsons über Grund und Begründung, die dieser anderen Ortes tatsächlich gibt, und von der B. nichts weiß, aufmerksam nachzulesen[2]).

Wieder und wieder wird also Fries (und seinen Anhängern) vorgeworfen, daß er mit seiner Bestimmung der Kritik als einer psychologischen resp. anthropologischen Wissenschaft auf dem Irrwege und in vollkommenem Abfall von Kant begriffen sei.

Hier würde es sich zunächst nun um die Stellungnahme Kants selbst handeln. Und da ist es ja allerdings richtig, und die

1) Auf den bedenklichen Ausdruck „reines voraussetzungsloses Vernunftvermögen" B. 373, will ich hier nur im Vorbeigehen hinweisen. Gehört denn das Vermögen nicht zum psychologischen Tatbestand?

2) Vgl. Abhandlungen Bd. II Heft 1: „Inhalt und Gegenstand, Grund und Begründung".

Gegner können sich zum Teil darauf berufen, daß Kant seine Transzendentaluntersuchungen in bestimmten Gegensatz zur Psychologie gestellt hat. Ich gedenke mich nun nicht auf eine Untersuchung über Kants Stellung zur Psychologie einzulassen und die Frage zu erörtern, ob vielleicht Kant zu seiner Stellungnahme durch eine allzuenge Auffassung der Psychologie bedingt ist. — Aber fragen wird es sich doch, ob Kants Stellungnahme berechtigt ist, vor allem ob er sich bei seinen eigenen Darlegungen und Deduktionen wirklich außerhalb des Gebietes der Psychologie gehalten hat. Ich will hier nur darauf hinweisen, daß Elsenhans, auf den Bornhausen sich (allerdings mit einem kleinen Vorbehalt) beruft und den er als unverdächtigen Kronzeugen für den vorliegenden Tatbestand anerkennt, selbst gar nicht auf seiner, sondern auf unserer Seite steht. Elsenhans gibt rundweg und unbedingt zu, daß Kant zwar die Psychologie in seiner Kategorienlehre schlechthin abgewiesen habe, daß er aber mit seiner Untersuchung ganz im „Psychologischen" sich bewege [1]).

Etwas Aehnliches gibt auch B. zu mit seiner Wendung S. 363: „Gewiß ist nicht abzulehnen, daß die Frage nach dem Zustandekommen der Erkenntnis hart an die Psychologie grenzt und daß auch versucht werden kann, sie psychologisch zu beantworten. Aber das ganze Interesse (sic!) Kants war ja darauf gerichtet, die Psychologie von dieser Frage auszuschließen." Dazu ist nur zu bemerken, daß der Wille oder das „Interesse" noch nicht für die Richtigkeit oder Möglichkeit eines Unternehmens bürgt.

Aber — so wird von den Anhängern der Transzendentalmethode eingewandt, bei Fries' psychologischem Verfahren kommt ja der Widerspruch heraus, daß ein apriorischer Tatbestand durch ein empirisches Faktum begründet werden soll. Und Bornhausen faßt zusammen: „Die innere Erkenntnis a posteriori, ein psychologisches Faktum, begründet die Erkenntnis a priori, das reine Vernunftdenken. Solches Kantische Denken richtet sich selbst" (S. 374).

Ich überlasse es hier der Zukunft, welches Denken sich selbst

1) Vgl. Elsenhans „Fries und Kant" II 119 ff. B. hat augenscheinlich dieses größere zweibändige Werk E.s gar nicht ordentlich gelesen, obwohl er es gelegentlich zitiert. Unter dem Eindruck der ersten Schrift Elsenhans' „Das Kant-Friessche Problem" stehend, glaubt er noch immer, Elsenhans so ziemlich auf seiner Seite zu haben. Das Umgekehrte ist der Fall.

richten werde. Ich beschränke mich vorläufig darauf, hierzu einige Ausführungen von anderer Seite beizubringen, die das Problem vorzüglicher behandeln, als ich es je vermöchte.

Längst hat bereits der erste und bedeutendste Friesschüler Apelt in wundervoller Klarheit auf die hier vorgebrachten Bedenken geantwortet. Er sagt in seinem schriftlich erhaltenen Kollegheft über Metaphysik[1]):

„Es ist neuerdings von einer gewissen Seite her in Büchern und auf dem Katheder unserer Philosophie der Vorwurf gemacht worden, daß sie einen Widerspruch in ihrem Prinzipe berge, indem sie metaphysische Wahrheiten aus psychologischen ableite und notwendige Wahrheiten durch zufällige Tatsachen der inneren Erfahrung begründen wolle. Dieser Vorwurf fällt bei Lichte besehen in sich selbst zusammen, und er konnte nur von einer Seite kommen, auf der kein Sinn für das Verständnis der kritischen Methode herrscht. Bei diesem Vorwurfe ist nämlich der Unterschied übersehen worden, der zwischen Ableiten und Aufsuchen besteht.

„Ist nämlich die Frage: Wovon soll die Philosophie ausgehen, so ist die Antwort darauf: Wie jede rationale Erkenntnis von ihren Prinzipien. Aber etwas Anderes ist die Frage: Womit soll sie anfangen? Denn frage ich weiter: Welches sind denn die Prinzipien, von denen sie ausgehen soll? so ist die Antwort: Das weiß ich ja noch nicht. . . . Sie müssen also erst aufgesucht werden. Obschon daher die Philosophie sich aus ihren Prinzipien entwickelt, so kann sie doch nicht mit denselben anfangen, sondern muß sie zuvor aufsuchen. In der Philosophie geht daher das Aufsuchen der Prinzipien der Entwicklung der Wissenschaft aus den Prinzipien vorher.

„Wo und wie soll ich sie nun suchen? — Wo? Offenbar in der Quelle, aus der sie entspringen, d. i. in meiner Vernunft. — Wie aber lerne ich diese kennen? Durch innere Selbsterkenntnis, also psychologisch. Ich muß also erst auf der psychologischen Leiter der Selbsterkenntnis bis zu dem Born hinabsteigen, der in den Tiefen meiner Erkenntnis quillt, d. h. ich muß meine Erkenntnis

1) Ich verdanke dieses und das folgende Zitat Ottos schöner Einleitung zu der Neuherausgabe von Apelts Metaphysik. S. i und k. (Hendels Biblioth. der Ges. Lit. 2195.)

zum Gegenstand der inneren Beobachtung machen und sie analysieren, um die ihr zugrunde liegenden metaphysischen Grundwahrheiten zu entdecken. Von den Tatsachen des Erkennens ausgehen, um die metaphysische Erkenntnis durch Zergliederung meiner Gesamterkenntnis aufzusuchen, ist also etwas ganz Anderes als die letzteren aus ersterer ableiten."

Es möge hier weiter ein Zeugnis angeführt werden, das aus dem Munde eines der Parteinahme in diesem Fall unverdächtigen Zeugen stammt. Ueberweg bemerkt in seiner Geschichte der Philosophie [7] III 800, Anm.:

„An sich liegt keineswegs, wie Einzelne gemeint haben, ein Widersinn in der Annahme, daß wir durch innere Erfahrung innewerden, Erkenntnisse a priori zu besitzen. Denn die Apodiktizität und Apriorität soll den mathematischen und metaphysischen Erkenntnissen wie auch dem Pflichtbewußtsein selbst anhaften, der empirische Charakter aber nicht diesen Erkenntnissen als solchen, sondern nur unserem Bewußtsein, daß wir dieselben besitzen. Es ist demnach die Untersuchung Fries' keineswegs mit den Worten abzufertigen: „Was a priori ist, kann nicht a posteriori erkannt werden." Falls es überhaupt Erkenntnisse a priori im Kantischen Sinne dieses Wortes gäbe, so könnte ganz wohl angenommen werden, was Fries annimmt, daß die Metaphysik ebenso wie die Mathematik von aller Erfahrungswissenschaft spezifisch unterschieden sei, und daß doch zugleich eine auf innerer Erfahrung ruhende Wissenschaft, nämlich die Vernunftkritik, über den Rechtsgrund und die Grenzen der Gültigkeit jener apodiktischen ..... Erkenntnisse zu entscheiden habe."

Und endlich zitiere ich den Philosophen, den B. halbwegs für einen Zeugen seiner Meinung hält, nämlich Elsenhans (Fries und Kant II S. 121):

„Es ist also tatsächlich so, was manchen Anhängern der Kantischen Erkenntnistheorie als ein Widerspruch erscheint, daß das Apriorische — mindestens zunächst — a posteriori erkannt wird. Ein Widerspruch würde darin nur liegen, wenn mit dieser aposteriorischen Auffindung das Wesen des Apriorischen unvereinbar wäre. Folgen wir aber Fries in der strengen Scheidung beider Gesichtspunkte, der Erkenntnis a priori selbst mit ihrer allgemeinen und notwendigen Gültigkeit und der Erforschung dieser Erkenntnis: so ist dies keineswegs der Fall. Wie sollten wir auch des Apriorischen über-

haupt habhaft werden, wenn es nicht in irgendwelcher faßbaren Form vorhanden wäre! Wie der kategorische Imperativ nur eine wissenschaftliche Formulierung des in der gemeinen praktischen Vernunft bereits Enthaltenen ist, so sind die apriorischen Formen des theoretischen Erkennens . . . nur aufzufinden, wenn wir von dem gemeinsten Verstandesgebrauche ausgehen."

Ja, wie sollten wir des Apriorischen überhaupt habhaft werden, wenn es nicht in irgendwelcher faßbaren Form vorhanden wäre, und wenn nicht die Erkenntnisse a priori deutliche Kennzeichen hätten, durch die sie sich von allen andern unterscheiden. B. wird damit nicht einverstanden sein, weiter von einer voraussetzungslosen Vernunft träumen und sich in die Irrgänge einer Spekulation verwirren, in welcher die apriorischen Elemente unseres Erkennens auf eine irgendwie schöpferische Tat des Ich zurückgeführt werden. Aber in einen Streit darüber werden wir uns mit B. nicht einlassen, ehe er uns selbst besser verstanden hat.

Soll ich mich noch auf die Bekämpfung der Ideenlehre bei Fries und Otto von seiten B.s einlassen? Ich glaube das nicht nötig zu haben, zumal B. hier kaum einen andern Einwand gegen Otto vorbringt, als daß diese Ideenlehre nicht — Kantisch ist. Dessen ist sich, davon wird B. überzeugt sein, Otto auch völlig klar bewußt. Daß aber die Ideenlehre Fries' und Ottos in der Kantischen Antinomienlehre den gegebenen Anknüpfungspunkt und eine starke Stütze findet, werden wir nach wie vor behaupten, und eine gewisse Möglichkeit dieser Behauptung wird ja auch von Bornhausen S. 368 zugestanden. Aber schließlich ist das für die Wahrheitsfrage nicht wesentlich, ob etwas orthodox kantisch sei.

Ebensowenig werde ich mich auf B.s Ausführungen über die religionsphilosophischen Konsequenzen bei Fries und Otto einlassen. Wo in so geringem Maße Verständnis und Verständigung in den Fundamenten vorhanden ist, wird es sich nicht lohnen über den Oberbau zu streiten. — Ich gebe B. nur die Versicherung, daß wir, wenn es auch nach unsern ersten Aeußerungen bei der ersten Freude über den gefundenen Schatz hier und da hat so scheinen können, keineswegs an eine kritiklose Repristination der Friesschen Philosophie denken. Die Auseinandersetzung darüber verschieben wir, bis Bornhausen oder ein Anderer mit einem besseren Verständnis unserer Position kommen wird.

Denn das muß zum Schluß gesagt werden: mir ist noch selten,

zumal wo die Bedingungen zum Verständnis unter gleichstrebenden Forschern gegeben waren, eine Streitschrift bekannt geworden, die von so zahlreichen und groben Mißverständnissen wimmelt, und in welcher der Kritiker seinem Gegner so wenig gerecht geworden ist, wie Bornhausens „wider den Neofriesianismus". Bei der Fähigkeit Bornhausens, sich in fremde Gedankengänge einzuarbeiten, die er an anderer Stelle bereits bewiesen hat, steht es zu hoffen, daß er selbst seinerzeit die Mißgriffe seiner Polemik gutmachen und so eine gedeihliche und wirklich fördernde Diskussion herbeizuführen helfen wird.

Bousset.

II. Duplik des Kritikers.

Herr Professor Bousset hat in seiner vorstehenden Verteidigung des Neofriesianismus sich vor allem Herz und Gemüt persönlich erleichtert. Infolgedessen verliert er im Lauf seiner Darlegungen meine geringe Person nur selten aus dem Auge. So darf auch ich zunächst weniges Persönliche sagen, um dann rein die Sache zu verfolgen.

Ich bin im notwendigen Fortschritt einer Reihe von Aufsätzen, die sich mit den wichtigsten religionsphilosophischen Gegenwartserscheinungen beschäftigten, zur Auseinandersetzung mit dem Neofriesianismus gekommen. Dabei dachte ich ebensowenig wie bei Eucken oder Troeltsch an die „Errichtung einer Warnungstafel", sondern an fördernde Diskussion. Diese zu ermöglichen ließ ich in meinen Darlegungen ruhig Lücken, um sie von Otto, dessen allgemein belehrende Auseinandersetzung über sein Denken ich erhoffte, ausfüllen zu lassen. Nichts lag mir ferner, als eine Scheidewand gegen Theologen aufzurichten, von denen ich mich in Vielem abhängig weiß und mit denen zusammen zu stehen mir Wunsch ist. Wenn ich nun doch in der Sache zu einer oftmals sehr scharfen Gegensatzbeleuchtung kam und mir selbst ein Dictum wie das bedauerliche „Lieber massiv glauben als rein denken" entschlüpfte, so könnten Otto und Bousset mir glauben, daß ich auch in diesem Wort nur die Konsequenz gewisser Gedanken, nicht im mindesten irgend eine Person treffen wollte.

Nun ist an Ottos Stelle Bousset auf den Plan getreten

und wollte mit kräftigem Zuschlagen der Diskussion ein Ende machen. In gewisser Beziehung ist ihm das auch geglückt. Denn um der Leser willen ist es für uns beide unmöglich, uns in Begriffsstreiterei weiter zu verlieren. Aber diese Beendigung der Diskussion durch Bousset bleibt gar zu einseitig, da sie auf den tiefen Gegensatz von Ottos und meiner Position nicht eingeht. Auch verrät sie durch ihr gewiß Manche erquickendes Temperament doch eine gewisse Unsicherheit der Ansichten. Mir ist dies bei dem Historiker Bousset durchaus begreiflich; aber während ich aufrichtig bewundere, wie er sich in die schwierige Friessche Denkweise eingelebt hat, muß ich doch im Interesse der Sache beklagen, daß alles andere methodische Denken ihm umso fremder bleibt. Das Eingehen auf Fries hat auch bei ihm genau wie bei den meisten von Fries' Nachfolgern die Folge gehabt, daß Fries' eigentümliche Begriffsmengerei, die sich scheinbar schärfster Definitionen bedient, jedes freie Urteil unterbindet. Daher kommt es, daß Bousset keine der bei Fries, Otto und Nelson vorliegenden Begriffsmißbräuche zugibt, weder den doppelten Begriff des Glaubens, noch die sophistische Scheidung von Grund und Begründung noch den Unfug mit dem Wort „Beweisen". Vielmehr rückt er mir siegesgewiß vor, daß Fries doch Zeit seines Lebens den guten Kampf gegen alles Beweisen gekämpft habe. Mir liegt das Witzige dieser Friesschen Philosophie darin, wie sie sich gegen Kants Beweisenwollen verwahrt und zugleich selber den rationalistischen Erkenntnistrieb bis ins Gebiet der Religion treibt. Ich könnte hier den nämlichen Jacobi, den Bousset gegen Kant aufruft, gegen Fries zitieren, führe aber lieber die Verteidigung Fries' gegen Jacobi an, aus der wunderschön die begrifflichen Versuche Fries', die Grenzen der reinen Vernunft zu sprengen und die Kantische Kritik zu überlisten, hervorgehen:

„Meine Deduktion der Ideen und des Glaubens an das wahre und ewige Sein aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens ist, wie Jacobi richtig bemerkt, kein Beweis des ewigen Seins und des Daseins Gottes, aber auch ebensowenig, wie er unrichtig hinzusetzt, eine Vernichtung des natürlichen Glaubens. Diese letztere Ansicht ist Jacobi nur geworden, weil er diese Deduktion doch nur wieder als einen mißlungenen Beweis beurteilt, da sie doch eben gar kein Beweis ist, sein soll und sein darf. Diese Deduktion ist vielmehr eben das, was philosophische Wissenschaft hier allein leisten kann und soll. Sie gewährt uns die wissenschaftliche Selbst-

erkenntnis, darin, welchen Glauben wir in uns tragen; sie ist die Nachweisung nicht nur daß, sondern auch wie und warum der Glaube an freies, ewiges Leben und Gottheit dem Innersten jedes menschlichen Geistes einwohne und einwohnen müsse, wie mancher einzelne Verstand gleich zweifelnd oder irrend diesen Glauben nicht in sich zu finden vermag.“ [1])

Wenn man sich diese Sätze in ihrem Aufstieg von Beweis über Deduktion zu Nachweis, in ihrem Streben nach wissenschaftlicher Selbsterkenntnis des Glaubens, nach Nachweisung, wie und warum wir glauben, reiflich überlegt: dann kann man den Neofriesianern ruhig die Freude lassen, Fries und sich selbst von allem Beweisenwollen, von allem Rationalismus rein zu waschen [2]). Mir ging es hier nicht um die Worte und Begriffe, die von Fries oder Otto meisterhaft gehandhabt werden, sondern um den dahinter steckenden Gedanken. Sehr einerlei ist mir, ob Fries und Otto „transszendental“ oder „transszendent“ schreiben; aber sehr wichtig ist mir die Darlegung, daß das, was sie meinen, nur als transszendent zu verstehen ist. Bei diesem Bestreben, den Sinn ihrer Begriffe zu begreifen und wiederzugeben, mag mir zuweilen auch ein unfriesischer Wortgebrauch untergelaufen sein; aber ich hatte gar nicht die Absicht, Fries in seiner Sprache, sondern in meiner wiederzugeben: das gute Recht, ja die Pflicht des Kritikers.

Doch darf ich Bousset im Anschluß an die wilde Polemik gegen meinen Gebrauch des Begriffs „Anschauung“ [3]) auf folgende Definition Fries' aufmerksam machen: „Zum Wissen rechne ich jede Erkenntnis, jede Ueberzeugungsweise unseres Geistes, deren Begriffe, deren Gedanken sich anschaulich machen, in der Anschauung nachweisen lassen.“ [4]) Hier ist klar, daß die Begriffe Anschauung und Erkenntnis bei Fries in einem Atem gebraucht werden, und daraus folgt für den Kritiker ohne weiteres das Recht, das „mystische“ Phänomen unmittelbarer Erkenntnis durch den Erläuterungsbegriff „Anschauung“ zum Verständnis zu bringen. Ich gebe zu, daß Fries diese Veranschaulichung vermieden hat, aber wie

1) Fries „Von deutscher Philosophie Art und Kunst“ Heidelberg 1812, S. 46 f.

2) Oben S. 145 f. 3) S. 152 f.

4) Fries „Von deutscher Philosophie Art und Kunst“ S. 50. Die zwei Sperrungen rühren von mir her.

soll man sich sonst die unbegreifliche „Unmittelbarkeit" verdeutlichen? Die geheimnistuerische undurchsichtige Wurzelung des Erkenntnisproblems zeigt sich bei Fries in der paradoxen „unmittelbaren Erkenntnis", und zu ihrer Verteidigung Fries' Kampf gegen die ganz andere Schellingsche Begriffsmystik zu zitieren halte ich mit richtigem philosophiegeschichtlichem Verständnis nicht für vereinbar [1]).

Aber ich will mich ja weder in eine rein äußerliche Begriffsberichtigung verlieren noch auch rechtfertigen, was nicht zu rechtfertigen ist. Ich gebe daher Bousset ein zwar nicht falsch, aber doch in der Verzweiflung über Ottos Stil doppelt bezogenes Pronomen preis, das für meinen richtigen Gedanken längst nicht die fundamentale Wichtigkeit hat, die der verehrte Gegner ihm zuschreibt, und erlaube mir nur noch folgende Reflexion.

Wenn Boussets Polemik gegen meine erkenntnistheoretische Stellungnahme zu Recht besteht, so ist doch die Frage, ob wir den richtigen Ort gewählt haben und die richtigen Instanzen sind, um diesen Kampf auszutragen. Bousset wird gern zugeben, daß Männer wie Nelson und Cassirer [2]) doch wahrlich dieses philosophische Begriffsgeschäft besser verstehen als wir. Und wenn sie sich als Fachleute nicht verständigen konnten, wie viel weniger werden wir Theologen es können, mögen wir uns noch so sehr als Erkenntnistheoretiker gebärden. Wobei wir doch in Gefahr sind, das theologische Ziel gänzlich aus dem Auge zu verlieren. Durch die Konsequenz allein, mit der ich zum Religionsproblem fortschritt, war meine erkenntnistheoretische Kritik gerechtfertigt. Nur das theologische Interesse schuf das philosophische. Daraus, daß Bousset am philosophischen Problem hängen blieb und die theologischen Zielgedanken beiseite ließ, erkläre ich mir auch, daß er Sinn und Wert des Erkenntnisproblems überhaupt für die Theologie bei sich und bei seinem Gegner — ich kann nur sagen — völlig verkannte.

Damit erst sind wir nun bei der Sache angelangt, die mich vor allem zu dieser Duplik bestimmte. Bousset ist es nämlich gelungen, im Laufe seiner Einzelpolemik den tiefen Gegensatz fast ganz zu vergessen, der tatsächlich zwischen Fries' und Kants Erkenntnisauffassung besteht. Von Friesscher Seite her wird immer so getan, als ob es sich nur um kleine Verschiebungen von Kants Denken handle,

1) Oben S. 153.

2) Cassirer „Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes«". Gießen Töpelmann 1906.

als ob Fries den Unterbau Kants voll anerkannt und nur den Oberbau korrigiert habe[1]). Nur einmal hat Bousset den Versuch gemacht, die eigentliche Friessche Position meiner Darlegung gegenüber klarzustellen. Worauf beschränkt sich aber seine philosophische Darbietung? Auf ein von seinem Beifall begleitetes Zitieren Jacobis und auf ein Winken mit Nelsons „Erkenntnisproblem" in der Anmerkung[2]). Dies scheint mir nun als positive Gegenmeinung auf so viel Seiten quantitativ wie qualitativ wenig eindrucksvoll. Beiläufig muß ich da doch bemerken, daß seit Jacobi außer Nelsons „Erkenntnisproblem" noch andere bemerkenswerte Werke über Kant erschienen sind, wovon eines, nämlich Cohens „Kants Theorie der Erfahrung"[3]) in seiner genialen Kanterklärung nachgerade ein philosophischer Allgemeinbesitz geworden ist. Obwohl ungehörig wenig zitiert, hat dieses Werk auf das durchschnittliche Kantverständnis des heutigen Tages tiefen Einfluß gehabt und ist sowohl in Windelbands und Rickerts wie Riehls philosophisches Denken eingegangen. Nur dem Neofriesianismus bleibt der Ruhm, nicht einmal stillschweigend von dieser philosophischen Arbeit gelernt zu haben.

Das eindringende Kantverständnis Cohens hat allgemein überzeugend dargetan, welcher Unsinn es ist, Kants Erkenntnis a priori als kausiert durch „naiven Realismus" aufzufassen. Vielmehr löscht Kant in der Erkenntnis a priori alles naiv Realistische und irgendwie außerhalb der Grenzen der reinen Vernunft Liegende aus und faßt diese reine vernünftige Erkenntnis a priori als die Einheitstat des Denkens, die sich ihren Gegenstand in der Wahrnehmung schafft. Hier ist nichts mehr naiv oder real; sondern hier ist kritischer Idealismus, der die Möglichkeit reiner Erkenntnis a priori dartut, und zwar kraft der transszendentalen Frage. Wer aber für diese reine Erkenntnis a priori einen psychologischen oder anthropologischen Ansatz sucht, wer glaubt, er könne vermöge einer negativen Methode von dieser Erkenntnis etwas Empirisches oder Reflektiertes wegnehmen und behielte dann „das wahre Sein der Dinge", die Dinge an sich oder die Ideen übrig, der sieht am hellen

1) Gerade letzthin hat wieder Otto in seiner Einleitung zu E. Fr. Apelts „Metaphysik" (Neuausgabe, Halle, Hendel 1910) unter Nr. 4, 6, 7 und 12 diesem Mißverständnis Vorschub geleistet.

2) Oben S. 147 f.

3) Vgl. die Verteidigung Kants gegen Fries' „wissenschaftlichen Kantianismus" in der 2. Auflage (Berlin 1885) S. 296 ff. dieses Werkes.

lichten Tag Gespenster, hat Kant nicht verstanden und nicht das Recht, sich mit dem Namen dieses Großen zu schmücken.

Ich belaste weniger Fries als seine Nachfolger mit dieser ganz sachlichen Kritik. Fries hatte seinerzeit mit großer Schwierigkeit des Kantverständnisses zu kämpfen, und es ist historisch wohl zu begreifen und anzuerkennen, wie er den Seitenweg empirischer Psychologie ging. Doch schwierig bleibt mir auch bei ihm, daß er sich mit Worten so stark an Kant anlehnte und in seinem Denken so deutlich von ihm abwich. Sehr bedeutsam ist doch seine geschichtsphilosophische Beurteilung: „Vorzüglich bei den Engländern, deren Wissenschaft immer von gutem Schrot und Korn befunden wird, fingen sich an jene tieferen Beobachtungen des menschlichen Geistes [von Descartes] zu sammeln und zur Wissenschaft der Erfahrungsseelenlehre zu gestalten." [1]) Also offenes Rückgreifen auf die von Kant bekämpfte englische Psychologie.

Nun aber höre ich ordentlich den Jubelruf der Gegner: Seht, wir haben es lang gesagt: er ist „orthodox kantisch" [2]). Warum muß gerade ein Theologe mir den irreführenden Terminus philosophischer Clique anhängen? Doch ich fühle mich gefeit gegen den Vorwurf, in die Niederungen philosophischen Parteigezänkes herabgestiegen zu sein, durch meine theologischen Ziele. Auch bin ich in guter Gesellschaft. Ich denke daran, wie W. Herrmann denselben Erkenntnisbegriff aus Kant heraus in seinem ersten großen Buch „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" aufgenommen und in seiner ganzen Theologie die Bedeutung dieser Erkenntnisauffassung für die Religion aufgewiesen hat. Die Einfachheit und Selbstbewußtheit des kantischen Erkenntnisbegriffs hat es ihm angetan, und notwendig schlug er von ihm aus den Weg ein über die Ethik zur Religion. Und diese Einfachheit und Selbstbewußtheit kantischer Erkenntnis ist es allein, die uns nicht nur als Theologen, sondern als Menschen ergreift. Nicht Jedem ist es gegeben, den heiligen und tief erschütternden Kampf des Denkens mitzuerleben, des Denkens, das von der Welt los will, los muß. Aber die Forderung erheben wir, daß alles

1) „Von deutscher Philosophie Art und Kunst" S. 25 Bousset muß entschuldigen, wenn ich gerade diese populäre Schrift Fries' öfters zitiere: sie zeigt so prachtvoll alle Schwächen dieser Philosophie. Ich habe wirklich außerdem noch Einiges mehr von Fries gelesen!!

2) Oben S. 158.

menschliche Denken bewußt oder unbewußt auf diesen Erkenntnisboden gestellt werde, auf dem allein vom Menschen im Denken, Handeln und Glauben die Freiheit lebendigen Geistes gewonnen werden kann. Dieses denkende Selbstbewußtsein des Menschen in seinem weltüberwindenden und weltschaffenden reinen Erkenntnisstreben zur Grundlage unserer Kultur zu machen, ist daher die unmittelbare Aufgabe des systematischen Theologen. Deswegen hatte ich als Theologe die Pflicht, in meiner Friesbekämpfung mit dem kantischen kritischen Erkenntnisbegriff zu beginnen, und daher habe ich das Recht, auch jetzt mit ihm zu schließen. Weg mit dem Gerede von orthodox und dogmatisch! War Galilei orthodox, als er den Wandel der Erde um die Sonne erkannte? Und wie die Erde sich um die Sonne dreht, so kreist die Erscheinungswelt um die menschliche Vernunft. In dieser lapidaren Einfalt und Größe steht vor uns das Gesetz kantischen, kritischen Erkennens. Es in Zukunft zum Allgemeingut der Menschheit zu machen, ist eine Aufgabe, welcher der Neofriesianismus bisher eine gleich wichtige nicht entgegenzustellen vermocht hat. Karl Bornhausen.

III. Nachwort der Redaktion.

Boussets Antikritik gegen Bornhausen schließt unausgesprochen gegen die Redaktion den Vorwurf ein, daß sie einer „so von Mißverständnissen wimmelnden" und „dem Gegner so wenig gerecht werdenden" Arbeit wie der von Bornhausen die Spalten dieser Zeitschrift geöffnet hat. Wir bemerken:

1. Ottos Schrift „Kant-Friessche Religionsphilosophie" (oben S. 141) ist zuerst in unsrer Zeitschrift erschienen. Davon, daß ihr Standpunkt sich ohne Kampf durchsetzte, konnte nicht die Rede sein. Aber die Neigung, auf die von zahlreichen neuen oder erneuten Voraussetzungen unterbaute Theologie einzugehen, war in den Reihen, die wir gemeinhin vertreten, gering. Desto willkommener mußte uns der Streiter sein, der sich stellte. Auch um der „Neufriesianer" selbst willen. Denn gar zu leicht ist man in einer Situation wie der ihrigen mit dem Vorwurf oder Verdacht bei der Hand, man solle ignoriert werden.

2. Ohne „Mißverständnisse“ pflegt es bei solchen Erstlingszusammenstößen mit einer neuen Richtung seitens der älteren nicht abzugehen. Es wäre auch schlimm für den Bekenner neuer (oder erneuter) Prinzipien, wenn sie in den Gedankengängen, die sie vertreten, nicht fester eingefahren wären als die Vertreter jener Prinzipien, die sie zu antiquieren bestrebt sind. Immerhin haftet dem Vorwurf, mißverstanden worden zu sein, der Natur der Sache nach in der Regel etwas Unbilliges an. Sich solchen Mißverständnissen zu stellen, sie geduldig und tapfer aufzulösen, ist vielmehr von jeher die selbstverständliche Pflicht einer aufstrebenden Schule gewesen. Durch dies Stadium muß auch unser Neofriesianismus hindurch. Indem das „Mißverständnis“ seiner Thesen mit Ernst vertreten und mit Ernst zurückgewiesen wird, vollzieht sich damit ein Stück notwendiger gemeinsamer Arbeit, die dem Fortschritt nicht nur besseren gegenseitigen Verständnisses, sondern auch der Erkenntnis selber dient. Wer methodisch „mißversteht“, verfällt darum noch längst nicht dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit.

3. Insbesondere bleibt es das Recht einer auf andern bewährten Prinzipien fußenden Richtung, eine neue Erscheinung nicht einfach aus ihr selber heraus zu beurteilen, sondern auch Maßstäbe anzuwenden, die auf anderem Boden gewonnen sind und die man um ihres unverlierbaren Wertes an jede neue Erscheinung anzulegen entschlossen ist. Ob man bei dieser Anwendung oder in der Wertschätzung der angewandten Maßstäbe selbst irrt, muß der Gang der Geschichte entscheiden.

4. In diesem Sinne überlassen auch wie etwaige weitere Auseinandersetzungen über den Wahrheitswert der Friesschen Erkenntnistheorie der philosophischen Fachpresse. An diesem Orte kann die Kontroverse nur insofern fortgesetzt werden, als die Ansprüche des Neofriesianismus, Wissenschaft von der Religion neu zu begründen, einer weiteren Durchführung oder Nachprüfung unterworfen bleiben.

Herrmann. Rade.

Luther und das landesherrliche Kirchenregiment.

Ein Ergänzungsheft dieses Titels zu unserer Zeitschrift erscheint gleichzeitig mit diesem Heft.

Verfasser ist D. Holl, Professor der Kirchengeschichte in Berlin. Er setzt die Kontroverse fort, die von Drews' Untersuchung „Entsprach das Christentum dem Ideale Luthers?" (ebenfalls Ergänzungsheft zu unserer Zeitschrift 1908) und Hermelinks gleichzeitiger Arbeit in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1908 ihren Ausgang genommen hat und dann besonders durch Karl Müllers Schrift „Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther" (Tübingen 1910) gefördert worden ist. Unsere Abonnenten haben einen Vorzugspreis: siehe den Umschlag dieses Hefts. Auf einen ferneren Beitrag zur Sache, der demnächst erscheinen wird, machen wir schon heute aufmerksam: Sippell „William Dells Programm einer »lutherischen« Gemeinschaftsbewegung."

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsre Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Logik. Von Christoph Sigwart. Zwei Bände. Vierte, durchgesehene Auflage, besorgt von Heinrich Maier. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Die deutsche Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Von Dr. Konstantin Oesterreich. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910.

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Von Professor Dr. Emil Lask. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung des disjunktiven Urteils von Dr. Samuel Lourié. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910.

Ueber Freiheit, Entwicklung und Vorsehung. Zwei Abhandlungen von Hermann Siebeck. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien. Von Wilhelm Ernst. (Kantstudien.) Berlin, Reuther und Reichard, 1909.

Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. (Kantstudien.) Von Sergius Hessen. Berlin, Reuther und Reichard, 1909.

Philosophie des Organischen. Von Driesch. Leipzig, Engelmann, 1909.

Theozentrische Theologie.

Von
Privatdozent Lic. **Horst Stephan** in Marburg.

Der Kieler Systematiker Erich Schaeder hat vor 1½ Jahren ein Buch veröffentlicht, das durch seine Fragestellung und zahlreiche treffliche Einsichten zur Auseinandersetzung reizt: Theozentrische Theologie, eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre, 1. Band [1]). Es fordert nicht weniger als eine neue Gesamtorientierung der Theologie. Nun ist zwar bisher nur die geschichtlich-kritische Vorbereitung erschienen; aber da sie mit allgemeinen systematischen Bemerkungen nicht spart und deutlich gewisse Grundlinien heraustreten läßt, so lohnt sich die literarische Erörterung schon jetzt.

Ehe wir das Recht der Forderung prüfen, wollen wir klar zu werden suchen über ihren Sinn. Schaeders Buch ist bedeutend genug, um den Wunsch zu wecken, daß möglichst Viele seinen Inhalt ohne kritische Unterbrechung und vollständiger, als er bei unserer kritischen Prüfung dargestellt werden kann, auf sich wirken lassen. Nur in einem Punkt wird eine Aenderung des Zusammenhangs der Klarheit dienen. Schaeder selbst verbindet Kritik und positive Forderung naturgemäß aufs engste. Hier aber empfiehlt es sich, erst die Kritik und dann gesondert die positiven Sätze zu skizzieren. Das Bild wird dadurch eindrucksvoller und wenigstens etwas freier von Wiederholungen als Schaeders Buch.

1) Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf. 1909. 197 S.

1. Der Sinn der Forderung.

a. Die Kritik. — Der vorliegende Band trägt den Untertitel: Der anthropozentrische Zug in der dogmatischen Theologie seit Schleiermacher. Er behandelt nacheinander: Schleiermacher selbst, die Erlanger Theologie (Hofmann und Frank) und ihre Fortsetzung in Seeberg und Grützmacher, den Biblizismus Cremers, und als eine Art Synthese der erlangischen mit der biblizistischen Theologie Kähler und Ihmels; ferner von der andern Seite A. Ritschl, unter seinen Gesinnungsverwandten erst für sich Herrmann, dann zusammen Julius Kaftan, Häring, Theodor Kaftan, endlich noch die religionswissenschaftliche Theologie (Troeltsch)[2]. Ueber all diesen Theologen also schwebt von vornherein das Urteil, daß sie anthropozentrisch denken, daß sie irgendwie „die offenbare Herrlichkeit Gottes durch die

---

1) Diese von Schaeder nicht begründete Auswahl ist interessant. Von den bedeutenden und einflußreichen systematischen Konzeptionen des 19. Jahrhunderts fehlt einerseits die spekulative und altliberale Theologie in ihren verschiedenen Zweigen, anderseits die Vermittlungstheologie; und von der konfessionellen Theologie ist nur der erlangische Typus herangezogen. Begründet wird die Auswahl nicht. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß sie mit der Absicht zusammenhängt, die Schaeder mit dieser historischen Musterung verfolgt. Er will keine Geschichte der neuesten Theologie bieten, sondern nur an denjenigen theologischen Gesamterscheinungen, die für die Gegenwart bedeutsam sind, die Notwendigkeit einer Neuorientierung beweisen. Die theologischen Strömungen und Persönlichkeiten, die nicht behandelt werden, scheinen ihm für die Gegenwart nicht mehr in Betracht zu kommen. Die Orthodoxie, soweit sie wesentlich repristinieren wollte, ebenso aber die verflossene Art, die theologischen Gegensätze durch „Vermittlung" zwischen den Gegensätzen zu überwinden, und das Streben, mit den Schwingen der spekulativen Vernunft die Geheimnisse Gottes zu erfliegen, sie alle, mögen sie für die vergangene Entwicklung wichtig gewesen sein, sind heute abgeschlossen, endgültig vorbei. Wenn Schaeders Verfahren mit solcher Auslegung richtig verstanden ist, dann bedeutet also die Weglassung jener dogmatischen Systeme nicht einen Vorzug, nicht die Anerkennung, daß sie vor dem Richterstuhl der theozentrischen Fragestellung gerechtfertigt dastehen, sondern vielmehr eine scharfe allgemeine Kritik, eine volle Ausschaltung für die Gegenwart.

Rücksicht auf den Menschen und auf das Menschliche verkürzen oder lädieren".

Was damit gemeint ist, zeigt schon die Kritik, die Schleiermacher erfährt. Zunächst erkennt Schaeder ihn freilich in einer wichtigen Beziehung als Reformator der Theologie an: Schleiermacher hat die Theologie an unser persönliches Erlebnis Gottes gebunden, das sich im Glauben vollzieht; was sich nicht als zum persönlichen Glauben gehörig und mit ihm lebendig verwachsen nachweisen läßt, das hat seit Schleiermacher keinen Platz mehr in der Theologie (S. 21). Er hat dadurch die Theologie von jener katholischen Orientierung befreit, die den Glauben zu einer Bejahung überkommener kirchlicher Lehren machte. In dieser Schätzung des großen Mannes weiß sich Schaeder eins mit Herrmann. Allein so richtig es sei, wenn Schleiermacher „die Theologie veranlaßt, beim Menschen, d. h. beim Glaubenden, Posto zu fassen", er selbst verstehe das Gotteserlebnis des Glaubens doch nicht „rein und intakt, in seiner Wahrheit und in seinem vollen Umfang"; er versage gerade an den entscheidenden Punkten.

Vor allem ein Grundfehler zieht sich nach Schaeder durch Schleiermachers ganze Theologie hindurch. Das Glaubenserlebnis ist für ihn gar nicht ein Erlebnis Gottes, sondern Erlebnis einer Bestimmtheit des eigenen Selbst, nämlich der schlechthinigen Abhängigkeit, also eine Ich-Erfahrung. Herrmann formuliere im ganzen richtig, wenn er sage, daß nach Schleiermacher der Mensch Religion hat, welcher „innerlich so lebendig wird, daß er eine Anschauung von dem Sinn seiner eigenen Existenz gewinnt". Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit ist ein Selbstgefühl, „unmittelbares Selbstbewußtsein". Dann aber ist der Fromme in seiner Frömmigkeit nicht direkt bei Gott, sondern bei sich selbst: die „Tiefen seines eigenen Daseins" öffnen sich ihm. In dieser Auffassung darf man sich nicht dadurch irre machen lassen, daß die Reden gelegentlich die Religion als das Leben im Ewigen oder in Gott bezeichnen; das sind lediglich „rhetorische Wendungen".

Schleiermachers Theologie ist als Bewußtseinstheologie durchaus anthropozentrisch; der Mensch steht im Mittelpunkt.

Von der gegebenen Grundlage aus ist eigentlich eine Gotteslehre unmöglich. Keine religiöse Ich-Erfahrung, wie sie auch erfaßt wird, führt zwingend zu Gott. Denn dazu wäre es nötig, von der im Ich gegebenen Wirkung mit Sicherheit auf die transzendente bewirkende Ursache zu schließen. Das aber scheint Schaeder aus religiösen Gründen unmöglich. Denn ein solcher Schluß würde voraussetzen, „daß das Band zwischen Ursache und Wirkung ein Naturband, ein Band der Notwendigkeit ist“ (S. 13); und diese Annahme würde die Lebendigkeit Gottes, die Freiheit seines Wirkens, die geistig-sittliche Art des religiösen Verhältnisses zerstören.

Da nun Schleiermacher doch Theologe genug ist, um trotz des Ausgangs von der religiösen Ich-Erfahrung zu Gott emporführen zu wollen, so verfällt er notwendig einem andern Fehler: die Art und Größe seiner besonderen Ich-Erfahrung, also des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, wird zum Maßstab für Gott und verengt damit die Gotteserkenntnis. Selbst wenn die Ich-Erfahrung beharrlich und in ihrer Art vollkommen wäre, würden wir Gott und seine Herrlichkeit niemals mit solchem menschlichen Maße erfassen können. Denn „er geht nicht auf in den engen Umfang und in den mehr oder weniger gebrochenen Charakter unseres persönlichen religiösen oder geistlichen Besitzes“ (S. 15). Wer erfährt denn etwa in seinem eigenen Frieden den weltversöhnenden Gott, wer erfährt in seiner eigenen Gewissensangst den allwissenden und allgegenwärtigen? Niemals würde man auch zu einem objektiven Erlösungs- und Versöhnungsvorgang kommen (S. 48); nie zu dem Gott, der nicht nur das Menschenherz, sondern auch die Natur mit schöpferischer Allmacht beherrscht (S. 45). Darum ist das Ergebnis natürlich: der Gott, zu dem Schleiermacher führt, ist nicht der Gott des christlichen Glaubens.

Auch das vielgepriesene christozentrische Verfahren Schleiermachers hilft nicht über den Mangel hinweg. Denn, ganz abgesehen von der ungenügenden Durchführung des

Prinzips, sein Christus bleibt durchaus auf der Stufe des Menschlichen. Das „Sein Gottes in ihm“ bedeutet nichts Anderes als seine subjektive Frömmigkeit; wir begegnen in Christo nicht der Herrlichkeit Gottes selbst. Als Mensch verstanden aber tritt er störend zwischen Gott und die Seele; ja er ist ein Stück Vergangenheit, das an sich keinerlei Macht über die Gegenwart übt. Darum heißt christozentrisch bei Schleiermacher doch nur anthropozentrisch. Gott bleibt in dem Hintergrund, in den der Ausgang von der Ich-Erfahrung ihn notwendig gestellt hatte. Das Gesamturteil muß lauten: „Der große Mann hat in der Tat zuerst die Nadel der Theologie, die auf Gott weisen muß, aus ihrer sachgemäßen Richtung gebracht“ und auf den Menschen gelenkt (S. 19).

Der anthropozentrische Fehler, den der Begründer der neueren Theologie begangen hatte, wirkt nun in all ihre weiteren Gestaltungen hinein. Die großen Erlanger Theologen, Hofmann und Frank, übernehmen seine Methode und führen sie konsequenter als er selbst am theologischen Stoffe durch. Sie überwinden seine Schwäche allerdings an einem wichtigen Punkte, in der Christusauffassung; da sie sich zur Gottheit Christi bekennen, verwandeln sie das christozentrische wirklich in ein theozentrisches Verfahren. Im übrigen aber bleiben sie im Banne von Schleiermachers Anthropozentrismus. Denn indem sie zum Mittelpunkt der Theologie die Wiedergeburt (nicht als Glaubensgegenstand, sondern als Erfahrungstatsache), das neue Ich des Wiedergeborenen machen, beurteilen sie wiederum alles vom Gesichtspunkt des Menschen aus. Auch sie legen eine religiöse Ich-Erfahrung zu Grunde. Ob wir von da aus mit Hofmann zur Tatsachenfülle der Heilsgeschichte oder mit Frank zum lutherischen Dogma aufsteigen, ist gleichgültig; stets sollen doch von dem in unserer Erfahrung gegebenem Schlußdatum der Heilsgeschichte aus ihr Gott, ihre Geschichte und ihr Christus erschlossen werden (S. 31). Das Verfahren bleibt also anthropozentrisch und führt zu ähnlichen Verkürzungen der göttlichen Herrlichkeit wie bei Schleiermacher. Einen Beweis dafür, daß Frank wirklich den Glauben ver-

kürzt, sieht Schaeder auch in der Lehre, daß Gott das neue Ich in der Taufe dem natürlichen Lebensstand des Menschen einpflanze: die Entstehung des neuen Ich wird ein naturhafter Vorgang (S. 42 f.). — Seeberg und Grützmacher, die Vertreter der modernen positiven Theologie, suchen über den Fehler der Erlanger hinauszukommen; aber wenn sie erst von den erfahrbaren Tatbeständen Glaube und Liebe aus die Gewißheit der Herrschaft Gottes ableiten wollen, so bleiben sie doch auf dem erlangischen anthropozentrischen Boden; am handgreiflichsten Grützmacher, der ausdrücklich mittels des Kausalitätsgesetzes von den mit unserer Existenz real verknüpften sittlichen Wirkungen auf das Vorhandensein und die Art des Wirksamen schließen will (S. 54).

Ausführlich behandelt Schaeder den Biblizismus, d. h. Hermann Cremer und Kähler. Er schätzt die theologische Bedeutung seines Lehrers Cremer außerordentlich hoch ein und verteidigt ihn energisch gegen Männer wie Grützmacher, Kropatscheck oder Stange. Aber auch auf seine Theologie, die den Gedanken der Sünde und die Kraft des Schriftworts so energisch betont, fallen doch die Schatten der anthropozentrischen Denkweise. Neben der Schrift kommt in ihr der lebendige Gottesgeist zu kurz. Außerdem, oder vielmehr im inneren Zusammenhang damit, spielt bei ihm das Zeugnis des natürlichen Gewissens eine ähnliche Rolle, wie bei Schleiermacher das fromme Selbstgefühl und bei den Erlangern das neue Ich. Nun ist das Gewissen eine praktisch-sittliche Funktion, die mit Gott direkt nichts zu tun hat; erst mittelbar fordert es den Gottesgedanken. Damit drängt sich also wiederum etwas Menschliches vor das eigentliche unmittelbare Gotteserlebnis (S. 82); der Mensch wird „zum Produzenten seiner sittlich gearteten Gottesgewißheit oder Gotteserkenntnis“ (S. 83). Endlich: die Betonung des Gewissens als obersten Kanons der Gotteserkenntnis verengt ihren Umfang. Alles gerät unter die Gesichtspunkte von Sünde, Gericht, Gnade oder Rechtfertigung, also könnten konsequenterweise nur die soteriologischen Partien der Gotteswahrheit zur Darstellung kommen (S. 85 ff.).

Wie sollen von da aus Christi Worte, Taten, Erlebnisse angeeignet, die Fragen des Wunders und der Auferstehung entschieden werden? Wie sollen sich Linien ergeben, um das Kernproblem der Gegenwart, das Verhältnis Gottes zu Natur und Geschichte, zu erörtern? Die Folge der Cremerschen Grundsätze ist also tatsächlich eine Verarmung der Theologie.

Zu theozentrischer Höhe steigt in ganz anderm Maße Kähler empor. Bei ihm wird die Rechtfertigung eine in den persönlichen Lebensstand des Menschen eingreifende, Glauben und Vertrauen wirkende Macht; d. h. der Mensch erlebt Gott in seiner wirksamen Gnade (S. 91), und zwar erlebt er gerade die Selbsterschließung Gottes im Schriftwort (S. 95 ff.). In einem sehr wichtigen Punkte aber bleibt doch auch Kähler anthropozentrisch, ja er mit besonderem Nachdruck: seine ganze Theologie ist soteriologisch; sie stellt Gott und Christus unter den Gesichtspunkt des gnädigen „für uns“, des Wertes für unser persönliches Leben. Sie versteht auch die Bibel wesentlich nur als „Heilswort“ und Zeugnis von Gottes rettender Gnade (S. 100 ff.).

Von der Erlanger Seite her nähert sich Ihmels einem ganz ähnlichen Ergebnis. Er geht nicht wie Frank von der Erfahrung und Gewißheit des eigenen neuen Lebensstandes aus, sondern von dem Bibelwort, das die Geisteskraft zur Ueberführung von seiner Wahrheit in sich trägt. Teilt er damit die innere Größe der Kählerschen Theologie, so führt er doch auch über ihren Mangel nicht hinaus. Auch ihm ist Gott wesentlich der Rechtfertigende, während die eigentliche Gottheit Gottes und Christi, die κυριότης, ungenügend zur Geltung kommt (S. 119). Außerdem verfällt er noch in einem verhältnismäßig nebensächlichen Punkte der anthropozentrischen Gefahr. Er läßt die christliche Erfahrung zu stande kommen durch selbsttätige (freilich nicht aus dem natürlichen Vermögen stammende) Verarbeitung der durch Gott empfangenen Eindrücke; dabei wird der menschlichen Selbsttätigkeit zu viel anheimgegeben, das göttliche Wirken falsch beschränkt.

A. Ritschl steht zur Bewußtseinstheologie in ähnlichem

Gegensatze wie Cremer. Er geht von der geschichtlichen Offenbarung aus statt von Wiedergeburt oder Abhängigkeitsgefühl. In diesem Punkte bringt er zweifellos einen Fortschritt, eine Ueberwindung des anthropozentrischen Irrtums. Trotzdem hält auch er uns in starker Entfernung von dem lebendigen Gott. Die Offenbarung in Christo bleibt bei ihm Geschichte, d. h. ein Stück Vergangenheit; er macht nicht anschaulich oder schließt direkt aus, daß wir in ihr etwas Uebergeschichtliches, eine direkte Berührung mit dem gegenwärtigen Walten Gottes und Christi empfangen. Trotz seines Bekenntnisses zur Auferstehung und zur Gottheit Christi bleibt das christozentrische Verfahren bei ihm durchaus anthropozentrisch. Außerdem schnürt er auch inhaltlich die Offenbarung zwiefach anthropozentrisch ein. Zunächst macht er sich abhängig von der kritischen Jesusforschung des 19. Jahrhunderts und beschränkt die Theologie überwiegend auf die Verwertung des synoptischen Jesusbildes; das bedeutet eine Einführung menschlicher wissenschaftlicher Maßstäbe in das Zentrum der Theologie (S. 131). Weit verhängnisvoller aber ist die zweite Einschnürung: die Alleinherrschaft des Werturteils. Ritschl macht Gott und seine Offenbarung zu Mitteln für die Behauptung und Vollendung unseres individuell-persönlichen Geistes gegenüber Welt und Natur. Dabei tritt allein die Liebe Gottes hervor. D. h. die anthropozentrische Einseitigkeit, die bei Cremer, Kähler u. a. im soteriologischen Ansatz gegeben, aber durch andere Gesichtspunkte (etwa Heiligkeit und Gericht Gottes) gehemmt war, erhält bei Ritschl ihre schrankenlose Ausbildung. Darin liegen schwere Gefahren. In dem Werte Gottes für uns erfassen wir höchstens eine besondere Ausstrahlung seiner Wirklichkeit; ja es fehlt überhaupt die Möglichkeit, vom Werte Gottes aus seine Wirklichkeit zu begründen und zu erfahren; wir kommen über den Menschen und seine Bedürfnisse nicht hinaus.

Unter den Schülern Ritschls interessiert Schaeder besonders „die markanteste Gestalt“, nämlich Herrmann. Er verteidigt ihn ausdrücklich gegen manche Mißverständnisse, z. B. gegen ein solches von Grützmacher (S. 157 ff.). Der Kampf

gegen die katholische Bejahung nichterlebter Wahrheiten, gegen alle halbbewußte theologische Unwahrhaftigkeit, wie ihn Herrmann unablässig führt, weckt offenbar in Schaeder Sympathie. Sogar an Herrmanns Formulierungen lehnt er sich mit Vorliebe an. Trotzdem findet er, daß auch Herrmann „den lebendigen Gott in einer sehr nachdrücklichen Entfernung von uns hält" (S. 150). Der Wertgesichtspunkt werde von ihm bis zur letzten Konsequenz durchgeführt; die Macht, die an Jesus aufgewiesen wird, diene ausschließlich der sittlich-religiösen Erneuerung, der Lebendigmachung des Menschen; die Herrenstellung Gottes und Christi komme nicht zur Anschauung (S. 158 f.); der Mensch sei im religiösen Vorgang daher, genau betrachtet, immer wieder nur bei sich selbst statt bei Gott. Damit hängt zusammen, daß Schaeder das Verständnis des Glaubens bei Herrmann ethizistisch verengt sieht. Gottes Macht sei bei ihm wesentlich „das Gute in seiner bestimmenden und befreienden Kraft für den menschlichen Willen." Das sei aber ein „verkleinerter Gott, an welchem das Moment der Macht mit starker Einseitigkeit in die Sphäre des Sittlichen hineingezogen und im Sittlichen beinahe aufgelöst" sei (S. 160). Sogar im innersten Heiligtum der Herrmannschen Theologie, in seiner Betonung der Person Jesu, mache der Anthropozentrismus sich breit; denn das „innere Leben Jesu" sei losgelöst von der Fülle der evangelischen Ueberlieferung, von dem lebendigen Wirken Jesu, eine leere Abstraktion, nicht eine „Grundtatsache, die mit erlösender Gotteskraft in unser gegenwärtiges Leben tritt" (S. 165).

Ganz kurz werden die übrigen Schüler Ritschls behandelt. Auch sie stehen unter dem Banne der Werttheorie und damit des Anthropozentrismus. Doch glaubt Schaeder vor allem bei Häring (dem Titius zustimmt) einen Fortschritt feststellen zu können: die schon bei Ritschl selbst mitschwingende, aber jetzt bewußter durchbrechende Erkenntnis, daß in der Begründung des Glaubens auch die „geschichtliche Faktizität" der überlieferten Tatsachen eine erhebliche Rolle spielt. Eines andern Fortschritts, daß nämlich Häring, Julius und Theodor

Kaftan die gottheitliche Gegenwartsmacht Christi betonen, glaubt er sich deshalb nicht recht freuen zu können, weil sie mit der Präexistenz nicht Ernst machen.

Endlich die religionsgeschichtliche Theologie scheint Schaeder auf rein geschichtlichem Gebiete beträchtliche Verdienste zu besitzen; aber sie vertrete doch die „entschlossenste Form anthropozentrischer Verkehrung der Religion" (S. 187), sofern sie Gott nur als der Welt immanent anerkenne und sein positiv-freies Wechselverhältnis zum Menschen, sowie sein direktes Hereintreten in die Geschichte, vor allem in Jesus Christus, leugne.

b. Die positiven Forderungen. — Schon aus dieser Uebersicht geht deutlich hervor, an welcher Stelle Schaeder sich selbst in die theologische Entwicklung einreiht. Er will die Vorzüge der Erlanger und der biblischen Theologie verbinden, also an Kähler und Ihmels anknüpfen. Damit sind seine eigenen Sätze von vornherein in ein bestimmtes Licht gestellt.

Sie treffen teils die Methode, teils den Inhalt der Theologie. Schaeder selbst unterscheidet nur wenig zwischen beiden; er betont ausdrücklich, daß die Methode „hier so wenig wie irgendwo sonst eine formale Sache ist, sondern mit dem inhaltlichen Verständnis des Glaubens bestimmt zusammenhängt" (S. 23). Es bedeutet wohl eine Anwendung dieser an sich wertvollen Erkenntnis, daß auch Theologie und Glaube eng verbunden erscheinen. Schaeder hat nicht genug mit dem, was er an Schleiermacher rühmt (s. oben S. 173), daß er die Theologie inhaltlich an das persönliche Erlebnis gewiesen hat; er will das seinerseits festhalten und erhebt es zum Kennzeichen der heutigen positiven Theologie gegenüber der „altprotestantischen" Orthodoxie (S. 186); aber er geht weiter: er fordert dieselbe Struktur für die Theologie wie für den Glauben. Wie es für den Glauben selbstverständlich ist, so soll auch jene „den Menschen, das Menschliche und die Welt von Gott aus" fassen, nicht umgekehrt (S. 22); „je geringer heute das Interesse

der Menschen an Gott ist . . . ., desto absoluter muß die Theologie auf ihn gerichtet sein“ (S. 196 ff.). Die Theologie soll demnach an das persönliche Erlebnis gebunden, soll Glaubenswissenschaft, aber anderseits von vornherein auf eine Lehre von Gott angelegt sein.

Dem entspricht es, daß Schaeder nicht einfach den Glauben als Quelle der Theologie verwertet, sondern Glaube und Bibel eigentümlich verbindet — ähnlich, wie wir es etwa von Kähler und Ihmels kennen. Er gründet die Theologie auf das Gotteserlebnis, das der Fromme an der Bibel gewinnt, und prägt dabei dem gesamten wesentlichen Inhalt der Bibel den Stempel des Erlebnisses auf. Indem der Christ sich dem Bibelwort unterstellt, fühlt er sich von seinem Gott berührt und zu neuem Leben erweckt; er erfährt Gott als den allbeherrschenden Herrn. Und da diese Erfahrung nicht an bestimmte Stücke der Bibel gebunden ist, gilt der aus solchen Erlebnissen fließende Offenbarungscharakter dem ganzen Buche. Damit werden alle wichtigeren Aussagen der Bibel für die Dogmatik gerettet; und diese erhält eine Grundlage, die einerseits eng mit dem Erlebnis Gottes verwachsen, anderseits objektiver und umfassender als dieses ist. So scheinen wissenschaftliche Sätze über Gott ermöglicht zu sein. Dann aber entsteht geradezu notwendig die Forderung, die Theologie theozentrisch zu gestalten. — Die religiöse Ich-Erfahrung, auf die Schleiermacher und seine Nachfolger zurückgingen, ist nach alledem wenigstens für die eigentliche Grundlage der Theologie ausgeschaltet. Nur nachträglich läßt Schaeder sie wieder zu: kennt man nämlich Gott aus besserer Quelle, dann kann man auch bestimmte seelische Selbsterlebnisse als seine Wirkungen erfassen und verwerten (S. 14 ff. und 57), ebenso wie die Vorgänge der Welt, der Natur und der Geschichte (S. 142 ff.). Bei solcher Einschränkung verliert die Instanz, die den Menschen in den Mittelpunkt und Gott in den Hintergrund rückte, ihre schweren Gefahren.

Von dieser Grundlage aus will Schaeder nun die Unmittelbarkeit unsers Gott-Erlebens besser wahren,

als es bisher irgendwo der Fall ist. Sie wird gerade durch die Besonderheit des Christentums gehindert, nämlich durch die historische Verankerung. Schaeder sucht ihr den Stachel zu nehmen, indem er überall in den geschichtlichen Instanzen das Uebergeschichtliche herausarbeiten will. Das soll z. B. geschehen durch eine neue Inspirationslehre, wie er sie gelegentlich andeutet. Wichtiger sind ihm in diesem Buche zwei andere Punkte. Er will im Gegensatz zu Schleiermacher, Ritschl u. a. von vornherein in der Christologie theozentrisch verfahren, d. h. die Gottheit Christi in den Mittelpunkt stellen. Soll Christus uns nicht von Gott trennen, sondern mit ihm verbinden, dann muß er gänzlich zu ihm gehören, muß an seiner Gegenwartsmacht teilhaben. „Der individuelle Glaube lebt von der direkten Berührung mit dem lebendig gegenwärtigen Christus und mit Gott durch ihn" (S. 125). Er kommt daher wesentlich als Auferstandener und Erhöhter in Betracht. „Das einzige Mittel, um uns im Glauben an jenes historische Faktum und an seinen inneren Gottesgehalt wahrhaft heranzubringen, ist das Bekenntnis dazu, daß dieses Faktum durch die Erhöhung Jesu den Charakter übergeschichtlicher Gegenwart empfangen hat" (S. 126). Aber auch rückwärts muß die Linie führen, zur persönlichen Präexistenz; erst sie drückt die Tatsache genügend aus, daß „Gott in seinem ewigen Sohne, dem Träger seiner Herrlichkeit, voll und ganz der unsere wird" (S. 178), und schneidet so die Gefahr der anthropozentrischen Verzerrung der Christologie endgültig ab.

Die Christologie führt über sich selbst hinaus zur Lehre vom Geist. Die Behauptung der Gottheit Christi will ja keineswegs nur sagen, daß die geschichtliche Person Jesu die Merkmale Gottes aufweist; damit kämen wir nicht über die Feststellung einer geschichtlichen Tatsache hinaus. Sie bedeutet vielmehr, daß „Christus, bei aller Geschichtlichkeit seiner Erscheinung, bei aller Verkettung in vergangene Geschichte, für uns, für die kommenden, gehenden Menschen eine Tatsache reinster, echtester Gegenwart ist. Dann ist er »Geist«, Geist nicht im Sinne irgend eines anthropologischen Geistgedankens, sondern

Geist ..... im Sinne göttlichen Geistes. Dann hat er Geist, eben die Macht lebendiger Selbst[ver]gegenwärtigung. Dann ist er wahrhaft Gott. Und wenn wir dies nicht von ihm sagen können, ist es mit seiner Gottheit nichts. Die Christusfrage führt zur Geistfrage; beide hängen unlöslich zusammen" (S. 27). Mit der Christusfrage aber mündet auch die ganze Bibelfrage an diesem Punkte aus. Der Geist ist die Macht, welche die geschichtliche Kunde der Bibel „über die Stufe des Einstigen, des Gewesenen hinaushebt und in unsere nächste, unmittelbarste Gegenwart rückt" (S. 27). Er verbürgt es den Christen, daß in der überwindenden Macht des Bibelworts der ewige Gott selbst zu ihnen spricht. Er ist keineswegs im Schriftwort beschlossen, fällt auch nicht mit seinem Inhalt zusammen, sondern verbindet sich damit in souveränem Walten (S. 79). Damit gewinnt die Lehre vom Geist eine ungemein wichtige Stellung; sie wird die theologische Frage, die gerade der Gegenwart zu lösen obliegt; sie ist wichtiger als „die in ihrer Art wertvollen und interessanten Programmvorschläge der modernen positiven und der modernen Theologie des alten Glaubens" (S. 9).

Zweierlei ist es also vor allem, was Schaeder mit seinen methodischen Forderungen bezweckt. Einmal sucht er in einer eigentümlichen Verbindung von Erlebnis und Bibel eine Grundlage für die Gotteserkenntnis zu gewinnen, die nicht vom Menschen ausgeht; anderseits sucht er durch Ausbau der Christus- und Geisteslehre die geschichtlichen Instanzen zu übergeschichtlich-gegenwartsmächtigen zu erheben und so die Unmittelbarkeit des Gotterlebens zu wahren. Damit ist hier wie dort das anthropozentrische Moment ausgeschaltet, dem theozentrischen freie Bahn gemacht.

Desto merkwürdiger ist es, daß Schaeder der historischen Forschung einen erheblichen Einfluß zuspricht [1]. Die Theologie bleibt ihm neben allem Geisteszeugnis auch an der wissenschaftlichen Feststellung der Tatsachen interessiert,

1) Natürlich ist sie bei ihm wie bei andern konservativen Theologen von vornherein stark eingeschränkt.

von denen die Bibel berichtet; so etwa bei dem Selbstbewußtsein Jesu und seiner Auferstehung (S. 98). Mindestens gehört die Beobachtung, daß die biblische Kunde sich für die Wissenschaft unwiderleglich erweist, zur Sicherheit unseres Glaubens. Den Satz, daß der Glaube „an mehreren und nicht bloß an einem Faden" hängt (S. 173), bezieht Schaeder ausdrücklich auch auf die geschichtliche Wissenschaft. Ja, er lobt es als eine Durchbrechung der reinen egozentrischen Betrachtung des Glaubens, daß Männer wie Häring neben dem Wertgesichtspunkt wieder die historische Glaubwürdigkeit der biblischen Ueberlieferung betonen (S. 170 ff.).

Wie die Unmittelbarkeit, so soll ferner der Reichtum des Gotterlebens durch die theozentrische Theologie ins rechte Licht treten. Dabei stützt Schaeder sich wiederum ganz auf die Bibel. In ihr besonders „tritt uns in einer Reihe geschichtlicher Erweisungen, entscheidend in Christus, ein Gott entgegen, der wirklich Gott ist: der Alles schaffend durchwaltende Allmächtige, der Herr der Welt, der, wenn er will, wenn seine Zwecke es mit sich bringen, zu neuschöpferischen Wundertaten an und in seiner Welt fähig ist" (S. 194). Damit ist das Leitmotiv gegeben. Durchgeführt wird es dann, soweit in dem geschichtlich-kritischen Bande davon die Rede sein kann, zunächst wesentlich im Gegensatz zur Werttheorie und zur Alleinherrschaft des Heilsgedankens. „Wir müssen lernen, daß es sich in der Theologie um mehr handelt als um die Frage, wie der Sünder, den sein Gewissen schuldig spricht, einen gnädigen Gott bekommt" (S. 89). Mittelpunkt des lebendigen Glaubens ist nicht ein Streben des Menschen nach Behauptung und Vollendung seiner Persönlichkeit noch seine Erlösung von Sünde oder Welt, sondern die unwiderstehliche Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, die wir durch die Bibel machen. „In der Erfahrungstatsache, daß dieser Gott der Bibel die Macht hat, uns persönlich so unbedingt nahe zu kommen, uns persönlich im Gewebe unseres Weltlebens so zur unentrinnbaren Wirklichkeit zu werden . . . . . gerade in dieser erlebbaren Geistesmacht Gottes haben wir das Indizium dafür,

daß er ist, als was wir ihn in der Bibel vernehmen: der absolute Herr der Welt“ (S. 107). Das beherrschende Moment im Verständnis des Gottes, den der Christ im Glauben erfährt, ist also das der Macht, der Herrlichkeit und Majestät. Im praktischen Verhältnis zu uns ergibt sich daraus als Erstes das Recht, das er an uns hat, oder umgekehrt die Hingabe, die wir ihm schulden. Es ist nur eine besondere Betätigung seines freien, durch keine naturhafte Notwendigkeit gebundenen Herrenrechtes, wenn Gott die Sünde richtet oder vergibt, wenn er sich in Christus den Sündern öffnet und eine neue Gemeinschaft mit ihnen stiftet. Darum bleibt auch in der Predigt von seiner Gnade als „Oberton“ immer der Gedanke seines Herrenrechtes bestehen. Christus selbst lebt nach dem biblischen Zeugnis bei all seiner vergebenden und die Sünder suchenden Gnade doch wesentlich für Gottes Herrschaft und Ehre als für sein letztes Ziel (S. 102). Er denkt nicht daran, die Sünder nur durch den überwältigenden Eindruck seiner Liebe zu beeinflussen; „nein, wir sehen ihn, wie er seine Liebe frei, königlich zuteilt und entzieht, wie er mit ihr frei, königlich in den Tod geht und zurück ins Leben tritt. Wir sehen ihn in völliger Geistesfreiheit, mit einem weltbeherrschenden Machtwillen über die Menschen verfügen“ (S. 162). Oder umgekehrt: wenn wir im Glauben Erfahrungen machen, die unser Selbst angehen (solche der eigenen Abhängigkeit, der persönlichen Furcht, Demut, Seligkeit, Erhebung oder des guten Willens), so sind diese doch sekundär, bloße Auswirkungen jenes Grunderlebnisses. Entsprechend wird unser Glaube an Gott und Christus, der um ihrer Gnade willen Heilsvertrauen ist, notwendig zum demütigen Willen, ihnen zu dienen (S. 110 ff.). Auch die Ethik kommt unter diesem Gesichtspunkt zur theozentrischen Reife: die sittlichen Aktionen des Glaubens finden ihr Ziel nicht mehr irgendwie in der Persönlichkeit oder menschlichen Gemeinschaft oder ähnlich, sondern in Gott und der Arbeit für seine Herrschaft (S. 113 ff.).

In dem Streben, den ganzen Gehalt der Bibel auszuschöpfen, betont Schaeder neben den Einwirkungen Gottes

auf das Willensleben die auf die Natur. Unsere durch die Bibel vermittelte Gotteserfahrung hat auch an den natürlichen Vorgängen, in die wir verflochten sind, ihre Stütze (S. 155 Anm.). Die sogenannten Naturwunder Christi und seine Auferstehung zeigen ihn und damit Gott aufs deutlichste als Herrn der Natur (z. B. S. 45, 108).

Das sind die wichtigsten Züge in dem Verständnis des Glaubens, das Schaeder vorträgt. Er glaubt damit eine Theologie heraufführen zu können, die innerlich lebendiger und geschlossener ist, und die einerseits Kraft gibt, die arbeitsfrohe Männerwelt wieder für das Christentum zu gewinnen, anderseits fähig ist, mit überlegenen Mitteln in die großen Kämpfe um die Weltanschauung einzutreten.

2. Das Recht der Forderung.

a. Allgemeine Gesichtspunkte. — Wie der vorstehende Ueberblick zeigt, hat die Forderung der „theozentrischen Theologie" bei Schaeder einen vielgestaltigen Sinn. Er macht auch keinen Versuch, ihren Inhalt einmal kurz zu formulieren, sondern entwickelt nur gegenüber den anthropozentrischen Mängeln immer neue Seiten seines Programms. Schon daraus ergibt sich, daß wir kein ganz einheitliches, in sich geschlossenes Idealprogramm vor uns haben; das Stichwort „theozentrisch" ist vielmehr eine Art Zauberschlüssel für all die zahlreichen Unstimmigkeiten und Mängel, die Schaeder in der neueren Theologie erkennt, — eine Art Blumenstrauß von Wünschen, die zwar nach einheitlichem Geschmack zusammengestellt, aber an sich aus sehr verschiedenen Wurzeln entsprossen sind. Darum ist es ebenso falsch wie leicht, die Waffe der Logik wider die Formel zu schwingen. Gewiß, „theozentrische Theologie" ist eine Verbindung, in der ein Bestandteil den andern nicht näher zu bestimmen, sondern nur zu wiederholen scheint. Aber unsere Begriffe und Formeln werden weniger von der Logik als von der Geschichte geprägt. Der Begriff „Theologie" bedeutet meist abweichend vom Wortsinn die wissenschaftliche Darstellung des Christentums;

was Schaeder fordert, ist also einfach, daß die wissenschaftliche Darstellung des Christentums sich an Gott orientieren soll.

Ihre besondere Zuspitzung hat die Formel im Gegensatz zu zwei anderen Begriffen erhalten, zu denen des Anthropozentrischen und des Christozentrischen. Alle drei Begriffe haben bereits ihre Geschichte. Der Gegensatz zwischen theozentrisch und anthropozentrisch entstammt den christologischen Kämpfen des 19. Jahrhunderts: man wollte die Christologie hier von der Gottheit, dort von der Menschheit Christi aus konstruieren [1]). Aus anderen Ursprüngen erwuchs die Forderung einer christozentrischen Theologie, die nach den Anfängen Schleiermachers vor allem von Ritschl und seinen Schülern betont wurde. Sie meint, daß die Erkenntnis Gottes uns nicht durch die (natürliche und spekulative) Vernunft oder durch das Bibelbuch als solches vermittelt wird, sondern allein durch Christi Persönlichkeit und Werk; sie erhebt also gegenüber Orthodoxie, Aufklärung und Spekulation die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo zum einzigen und genügenden Erkenntnisprinzip der Theologie. An diese Formel knüpft Schaeder an. Sie scheint ihm ungenügend gegenüber den vorliegenden Verkehrungen der Theologie. Darum überbietet er sie, indem er aus jenen christologischen Erörterungen den Begriff „theozentrisch" entnimmt und ihn zum allgemeinen Prinzip der Theologie macht [2]). So steht seine Formel in einem festen historischen Zusammenhang; sie ist dadurch entstanden, daß eine frühere Formel nach neu empfundenen Bedürfnissen organisch fortgebildet wurde. Daher darf sie auch die Frage nach ihrem rein logischen Recht zurückweisen und verlangen, daß sie lediglich darnach geprüft wird, ob jene Bedürfnisse richtig empfunden sind, und ob ihre Befriedigung wirklich sachgemäß angedeutet ist.

Dabei können wir nicht allen Einzelgedanken Schaeders

---

1) Vgl. darüber z. B. Kaftan, Dogmatik [5 6], § 44, 5 b, und Häring, Der christliche Glaube, S. 428 ff.

2) In ähnlicher Allgemeinheit faßte die Formel schon vorher Stange, s. unten S. 200; nur hat er sie nicht zu einem umfassenden Programm ausgestaltet.

nachgehen. Wir begnügen uns mit den wichtigsten und hoffen, daß von da aus das Ganze einiges Licht erhalten wird. Was zunächst unser Nachdenken herausfordert, das ist die enge Verbindung von Theologie und Glauben, die Schaeder vollzieht. Er findet beide Mächte jetzt anthropozentrisch verengt und möchte beide gleichmäßig theozentrisch gestalten. Allein sie sind in sich zu verschieden geartet, um solche Verbindung und gleiche Behandlung zu vertragen. Wir müssen Schaeders Forderung daher an beiden gesondert betrachten.

Was zunächst die Theologie als solche betrifft, so würde die Durchführung seines Rezeptes sie endgültig hinter Schleiermacher zurückwerfen. Schaeder weiß zu rühmen, daß Schleiermacher die Theologie an das persönliche Erlebnis gewiesen hat, aber er bekämpft seinen Rückgang auf das religiöse Bewußtsein mit einer lediglich verurteilenden Kritik. Es soll sich da immer nur um Ich-Erfahrungen handeln, von denen kein rechtmäßiger Weg zu Gott führt. Nun ist für Schleiermacher der Rückgang auf das religiöse Bewußtsein gerade die Form, die den Erlebnis-Charakter der Religion ausdrückt[1]). Verurteilt man jenen so schrankenlos wie Schaeder, dann darf man Schleiermacher nicht wegen seiner Erlebnis-Theologie rühmen. Schaeder unterscheidet, um sein Urteil zu stützen, scharf zwischen Ich-Erfahrung und Gottes-Erfahrung; aber er überspannt den Unterschied gewaltig. Wer sich als von Gott bedingt erfährt, der erfährt in demselben religiösen Vorgang Gott als den ihn Bedingenden. Oder umgekehrt: wer Gottes

---

1) Die Zuspitzung auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird heute wohl allgemein als eine sachlich falsche Verengung der unerschöpflich reichen und mannigfaltigen Glaubenserfahrung anerkannt werden. Allein hier kommt es nur auf die innerste Absicht Schleiermachers an. Er will mit der Erklärung, daß Gott das Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sei, doch wohl ausdrücken, daß wir Gott in diesem Gefühl erleben. Es handelt sich bei ihm noch nicht wie bei späteren Theologen um ein Ablesen der transzendenten Ursache aus den innerweltlichen Wirkungen, etwa gar um ausdrückliche Anwendung des Kausalgesetzes, sondern um ein, obschon recht abstrakt und irreführend ausgedrücktes wirkliches Erleben, um eine unmittelbare Gewißheit des uns schlechthin bedingenden Gottes.

Herrschermacht erfährt, der erfährt sich als völlig beherrscht. Eine starke Verschiedenheit des religiösen Tons, eine Spannung liegt hier zweifellos vor (s. unten S. 207), aber kein ausschließender Gegensatz. In beiden Fällen ist es die lebendige Frömmigkeit, die Gott erfährt. Und auch im zweiten Fall führt kein direkter Weg zu einer theozentrischen „Theologie“. Die Theologie ist hier wie dort darauf angewiesen, den Glauben und seinen Erkenntnisgehalt darzustellen. Was die Gedanken des Glaubens zur Erkenntnis macht, das ist nicht ihre theologische Bearbeitung, sondern ihr Erlebnis-Charakter, nichts Anderes. Die Theologie tut dabei nur formale, obschon recht wichtige Dienste. Sie kann also keine eigenen Sätze über Gott aufstellen, sondern nur die Aussagen des Glaubens über Gott theoretisch formulieren und vergleichen.

Schaeder glaubt offenbar von seiner biblischen Grundlage aus doch zu wissenschaftlichen Sätzen über Gott gelangen zu können, ohne den Erlebnischarakter der Gotteserkenntnis zu verletzen. Das ist eine starke Täuschung, in der freilich die Theologie, die sich positiv nennt, überwiegend befangen scheint. Dadurch daß wir Gott an der Bibel erleben, wird diese noch nicht zur Grundlage für eine Wissenschaft vom Uebersinnlichen. Sie ist das Werkzeug, durch das Gott den Glauben weckt, aber dabei ein Erzeugnis der Geschichte, deshalb auch behaftet mit all den Schwierigkeiten, die geschichtliche Urkunden drücken und zur direkten Grundlage systematischer Arbeit ungeeignet machen. Zwar handelt es sich hier um allgemeine Prinzipienfragen der Dogmatik, die in unserm Zusammenhang nur berührt, nicht eingehend erörtert werden können. Aber wir müssen wenigstens grundsätzlich feststellen: wer von der Bibel aus keinen Weg zu einer Wissenschaft vom Uebersinnlichen gehen sieht, der muß endgültig der Theologie eine andere Aufgabe vorbehalten. Sie ist die Wissenschaft, die den Glauben und seine Erkenntnis Gottes darstellt. Die Bedeutung der Bibel für die Dogmatik ist darum nicht geringer, aber indiretter: sie bietet die Urkunden der stärksten und reichsten Glaubenserfahrung, von der die Welt weiß.

Nun ist aber der Glaube, mag er sich selbst noch so bestimmt als gottgewirkt wissen, zunächst einmal individueller Besitz des Menschen und innig mit dessen Geistesleben verwachsen. Haben wir damit recht, dann richtet sich die Theologie auf etwas Menschliches, sie ist anthropozentrisch und muß es sein. Wenn Schaeder eine theozentrische „Theologie" fordert, so beruht das auf einer falschen Stellung der theologischen Aufgabe, und diese wiederum auf einer Verkennung der Rolle, die der Bibel in der Dogmatik zukommt.

Damit scheint Schaeders Programm gerichtet: wir müssen andre Mittel suchen, um der Theologie auf ihrem schweren Wege weiter zu helfen. Allein wir würden mit diesem Urteil dem Buche ebenso unrecht tun wie mit einer rein logischen Untersuchung seiner Zauberformel. Was Schaeder im Grunde will, geht tiefer: er will den theozentrischen Charakter des Glaubens selbst herausarbeiten und in der Theologie zur besseren Geltung bringen. Versteht man seine Forderung so, dann gewinnt sie einen guten Sinn. Wir können sie hier nicht nach allen Richtungen erörtern. Die zur Genüge behandelten theologischen Streitfragen z. B., vor allem die christologische, sollen möglichst außer Spiel bleiben, damit wir Schaeders Programm desto besser positiv würdigen können. Wir prüfen es nach den beiden Seiten hin, die uns am fruchtbarsten scheinen: nämlich in seinem Kampfe gegen die Gefahren, die erstens mit dem geschichtlichen Charakter der Offenbarung verbunden, zweitens aus der Heils- und Werttheologie entsprungen sind [1]). Wir werden dabei sehen, daß tatsächlich Gefahren bestehen, die anthropozentrisch heißen dürfen, und zwar als die Kehrseiten großer Fortschritte, die von der Theologie des 19. Jahrhunderts erzielt worden sind.

b. Die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung. — Dadurch daß im Christentum neben Gott und der Seele auch die Geschichte irgendwie konstitutive Bedeutung

1) Auch auf seine Kritik an andern Theologen (s. oben 1 a) können wir nur soweit metakritisch eingehen, als es der genannte Zweck erfordert.

besitzt, entsteht von vornherein die Möglichkeit, daß Gott hinter die Geschichte zurücktritt. Einst bot die Inspirationstheorie das Mittel, den als bedeutsam erfahrenen Umkreis der Geschichte überzeitlich zu fassen und so als Rede des überzeitlichen Gottes an das jeweils lebende Geschlecht, an jede denkbare Gegenwart zu verstehen. Das vielgeschmähte Theologumenon leistete damit dem Glauben unschätzbare Dienste. Als es allmählich zerbrach, da begann eine Schwierigkeit, in die erst unsre Zeit vollen Einblick gewinnt. Die Bibel trat mit ihrem gesamten Inhalt, auch mit ihrem Mittelpunkt Jesus, aus der Ueberzeitlichkeit und ewigen Gegenwart in die Zeitlichkeit, in die Geschichte hinein; sie rückte ab von uns und wurde ein Denkmal vergangener Größe.

Man verschleierte sich die Bedeutung des Umschwungs zunächst durch den Versuch, der Bibel doch einen überzeitlichen Inhalt abzugewinnen: Lehren, sittliche Gebote, religiöse Ideen und Prinzipien. Aber eine Verbindung mit dem überzeitlichen Gotte, wie man sie an der inspiriert gedachten Bibel gehabt hatte, boten sie nicht. Das erkannten wenigstens die Theologen an, die für solche Instanzen bei aller Hochschätzung doch auf den Begriff der Offenbarung verzichteten, die Offenbarung vielmehr ganz in den subjektiven Vorgang der religiösen Erhebung einschlossen. Ein bessres Mittel, die Geschichte gleichsam in die direkte Gotteserfahrung einzuschmelzen, schien die Betonung der P e r s ö n l i c h k e i t zu sein. Die Persönlichkeit läßt sich weder intellektualistisch noch moralistisch mißbrauchen; sie entfaltet auch über den Geltungsbereich der von ihr geprägten und verkörperten Ideen hinaus eine zwingende Kraft; sie ist in ihrem Wesen irrational und irgendwie einzigartig. So hatte man in ihr die Form erkannt, in der das Ewige geschichtlich wird und umgekehrt das Geschichtliche sich so vergeistigt, daß es ewige Bedeutung erhält. Indem man diesen Begriff auf J e s u s anwandte, glaubte man in seiner Person das Element der Geschichte fassen zu können, das als Kanal überweltlicher, göttlicher Offenbarung dient und unsern Verkehr mit Gott vermittelt. Damit ist eine Vertiefung

erreicht, die auf der bisherigen Linie der Betrachtung kaum überboten werden kann; wenn die Geschichte überhaupt Instanzen enthält, die entfernten Zeiten restlos gegenwärtig und so Träger einer unmittelbaren Gotteserfahrung sein können, dann liegen sie gewiß für uns Christen in der Persönlichkeit Jesu. Darum ist es ein unbestreitbares hohes Verdienst der neueren Theologie, daß sie alles an die historische Herausarbeitung und dogmatische Wertung Jesu gesetzt hat.

Freilich gerade die emsige Durchforschung der Geschichte mußte auch die Schwierigkeit, die in der Sache liegt, desto rascher und eindringlicher an den Tag bringen. Die Unsicherheit der Ueberlieferung, die geschichtliche Erdfarbe der Jesusgestalt, die notwendige Subjektivität der geschichtlichen Darstellung — das alles wirkte zusammen, um die Begründung der lebendigen Gotteserfahrung auf die Persönlichkeit Jesu zu erschweren. Denn es machte zunächst das Verständnis Jesu abhängig von der Kenntnis der theologischen Wissenschaft oder von der Autorität ihrer Vertreter; es gab ferner der Jesusgestalt eine starke geschichtliche, mit allem Geschichtlichen aber auch steter Kritik unterliegende Selbständigkeit; es ließ Jesus endlich in erster Linie als Träger einer persönlichen Frömmigkeit erscheinen, zu der nicht nur das Bewußtsein der Gott-Einheit, sondern auch das Gebet und die kräftigste Unterordnung unter Gott gehört. Wie soll sich auf diesen „historischen Jesus" die lebendige Beziehung zu Gott begründen lassen? Es besteht die Gefahr, daß der Fromme ihn vielmehr als einen Fremdkörper, als eine Hemmung seiner gegenwärtigen Gotteserfahrung empfindet; er wird ihn dann bei Seite lassen und so die Verbindung mit der Geschichte verlieren, die dem Christentum seinen besonderen Charakter verleiht. Oder umgekehrt: Gott selbst tritt zurück hinter den religiösen Heros. Das Erste im Christentum wird dann die Bewunderung Jesu und die Anlehnung an ihn; sie wird Anregung und Nahrung für das innere Leben; vielleicht weckt sie auch Gottesbewußtsein und Gotteserfahrung — aber selbst in diesem besten Falle bleibt sie wiederum außerhalb der lebendigen Beziehung zu

Gott [1]). Die gebildeten „Laien“ unsrer Tage zeigen deutlich die Ergebnisse dieser Entwicklung: die einen, indem sie der lebendigen Gotteserfahrung zu Liebe Jesus nicht nur aus der Religion, sondern sogar wie Arthur Drews aus der Geschichte streichen möchten; die anderen, indem sie sich als rechte Jünger Jesu wissen, ohne aus diesem Bewußtsein auch nur den Glauben an eine übersinnliche Welt zu erzeugen. Der Kampf um den historischen Jesus, in dem unsre „Positiven“ sich mit A. Drews, und anderseits zahlreiche jesusgläubige Gottesleugner sich mit den historischen Theologen zusammenfinden, er muß der Theologie die Augen öffnen. Der naive Glaube vollzieht die Synthese zwischen Geschichte und Gotteserfahrung; die Theologie darf ihn darin nicht stören wollen, sondern muß ihm sein Geheimnis abzulauschen suchen.

Schaeder hat richtig erkannt, daß sich hier etwas Geschichtliches, Menschliches zwischen Gott und die Seele schieben will. Und was er selbst zur Ueberwindung der Gefahr vorschlägt (s. oben S. 182 f.), das ist von seinen Voraussetzungen aus zweifellos folgerichtig. Er sucht all die Ausdrucksformen, mit denen die Bibel ihre Gewißheit kundgibt, daß der Glaube trotz und in seiner geschichtlichen Beziehung Gott selbst erlebt, nun auch dogmatisch zu verwerten. Das geschieht z. B. in den Lehren von der Offenbarung, der Inspiration und der Gottheit Christi. Vielen, auch konservativen Theologen genügt das heute. Aber Schaeder ruht nicht einmal bei der schärfsten Betonung der Gottheit Christi. Denn sie verleiht zwar einer geschichtlichen Tatsachengruppe übergeschichtlichen Gehalt; sie macht aber damit nicht anschaulich, wie diese Tatsachengruppe trotz der Unsicherheit der Ueberlieferung, trotz des fremden geschichtlichen Kleides, das sie trägt, trotz des subjektiven Einschlags in ihrer wissenschaftlichen und praktischen Darstellung uns Lebenden als Stimme Gottes verständlich wird. Darum betont Schaeder neben der Gottheit des geschichtlichen Christus die Wirksamkeit des heiligen Geistes, d. h. die Gegenwartswirkung,

1) Vgl. dazu etwa die interessante Schilderung bei Söderblom, Vater, Sohn und Geist, 1909, S. 44 ff.

mit der Gott durch Vermittlung des Schriftworts die Menschenseele trifft. Er behauptet also eine Verbindung von zwei Gotteswirkungen, einer gleichsam in der Geschichte lokalisierten und einer lebendig-gegenwärtigen; sie sind beide gleich übergeschichtlich und ergänzen einander organisch im Leben des Glaubens. Dieser Aufbau kann sich zweifellos auf das Neue Testament stützen, das den heiligen Geist ebenso kräftig und reichlich wie den geschichtlichen Jesus verkündigt. Er münzt etwas dogmatisch aus, was nach der gemein-konservativen Auffassung in die Dogmatik gehört und doch in ihr stets vernachlässigt worden ist. Das ist abgesehen von der Folgerichtigkeit auch deshalb verdienstlich, weil es für eine lebendige Entwicklung des Christentums Raum und fruchtbare, dogmatische Ansatzpunkte schafft. Kirche und Theologie haben tatsächlich zu selten und zu eng des heiligen Geistes gedacht. Das ist ein Mangel, den alle Blätter der Kirchengeschichte verzeichnen. Schaeder verdient hohen Dank, wenn er ihn überwinden hilft.

Freilich für die Dogmatik ist sein Programm im einzelnen nur dann wertvoll, wenn man es als ihr Ziel betrachtet, möglichst die ganze Fülle der biblischen Ausdrucksformen des Glaubens direkt zu übernehmen. Allein Glaube und Theologie unterstehen verschiedenen Gesetzen. Die Sprache des Glaubens strebt nach Vielseitigkeit und Fülle der Ausdrucksmittel, die der Dogmatik nach Einfachheit und Schlichtheit. Die Dogmatik muß zeigen, daß es sich im Glauben nicht um verwickelte, sondern um überaus einfache Vorgänge handelt, wie sie allein die Nahrung der Seele bilden können. Nun war das Gefüge und die Begriffswelt der Dogmatik unter dem Einfluß der Bibelsprache bereits jetzt verwickelt genug — soll sie durch systematische Ausbildung der Geistlehre noch verwickelter werden? Vielleicht hilft ein besonderer Grund dazu mit, daß Schaeder einen so umfangreichen dogmatischen Apparat für den einen Zweck entwickelt. Wir sahen, daß er im Gegensatz zu Kähler den Glauben von der historischen Forschung abhängig macht (s. oben S. 183 f.). Damit schiebt sich eine fremde, fast möchte man sagen anthropozentrische, Größe zwischen die Bibel

und den Glauben, d. h. auch zwischen Gott und den Glauben; die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses wird gehemmt. Je schwerer sich Schaeder so die Hauptaufgabe macht, desto mehr sieht er sich innerlich veranlaßt, die dogmatischen Mittel für ihre Durchführung zu häufen. Aber gerade die Aussicht auf weitere Verwicklungen des dogmatischen Gefüges wird Andere desto stärker zu dem Versuche ermutigen, die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung mit schlichteren Mitteln auszudrücken.

Tatsächlich ist die Theologie längst damit beschäftigt; hätte Schaeder ihre Entwicklung noch vorurteilsloser betrachtet, so hätte er zahlreiche Spuren davon finden können. Schon die altliberale Dogmatik, die er gerade bei diesem Thema mit Unrecht außer Spiel gelassen hat, ist in ihrer Weise eifrig darin gewesen, gegen die Gefahren der geschichtlichen Glaubensbegründung zu kämpfen. Vollends suchen unsre neuen Religionsphilosophen, etwa Troeltsch und die Friesianer, unablässig nach wissenschaftlichen Mitteln, um lebendige Gotteserfahrung und geschichtliche Beziehung des Glaubens zu verbinden; davon weiß Schaeder in seinem Abschnitt über die religionsgeschichtliche Theologie kein Wort zu berichten. Und wenn er ihre Theorien vielleicht nicht als eigentliche Theologie gelten läßt: die Ritschlsche Gruppe, die einerseits gerade wie keine andere an der Herausarbeitung der geschichtlichen Offenbarung beteiligt war, zeitigte doch anderseits auch fruchtbare Bemühungen um die Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung. Männer wie Julius Kaftan und Herrmann haben in diesem Sinn von jeher die Gottheit Christi betont. Vor allem aber ist die Vertiefung des Offenbarungsbegriffs das Mittel geworden, die lebendige Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses auszudrücken. Dem hätte Schaeder nachgehen müssen, wenn er anders gerichtete Theologen würdigen wollte [1]).

1) Eine ähnliche Tendenz hat z. B. auch die Forderung Sulzes, eine „theistische Glaubenslehre" zu schaffen, in der Christus unter den Gnadenmitteln zu behandeln wäre (Die notwendige Umgestaltung der evangelischen Glaubenslehre, Sonderdruck aus den Protestant. Monatsheften 1907). Vgl.

Es sei nur kurz an Herrmann erinnert, der mit unüberbietbarer Strenge die Einschaltung vergangener Geschichte und geschichtswissenschaftlicher Autorität zwischen Gott und die Seele bekämpft. Hier liegt wohl der Hauptgrund für seine Hervorhebung des „innern Lebens Jesu“ aus dem großen Kreis der neutestamentlichen Tatsachenwelt. Er wollte damit nicht ein sturmfreies Minimum historisch gesicherten Wissens feststellen, wie man so oft behauptet, sondern eine Größe, die infolge ihrer Freiheit von konkreten geschichtlichen Bedingungen der Menschenseele immer wieder gleichzeitig werden und Gegenwartswirkung entfalten kann. Wie er überhaupt das Neue Testament in erster Linie als Stück nicht der Geschichte, sondern der uns umgebenden, bedingenden und geistig tragenden Gegenwart wertet, so vor allem das innere Leben Jesu. Gehört es aber nach dieser Betrachtungsweise zu unsrer Wirklichkeit, dann können wir in ihm unmittelbar Gott erleben. Daß wir es in ihm besser als in anderen Stücken unsrer Wirklichkeit können, das beweist unsre Erfahrung. Hier setzt nun die Umwandlung ein, die Herrmann am Verständnis der Offenbarung vollzieht. Die Offenbarung ist für ihn keineswegs an einem festen Punkte der Geschichte, etwa in den „Urkunden der Offenbarung“ niedergelegt. Sie ist vielmehr eine Wirksamkeit, die der lebendige Gott immer aufs neue gegenüber den emportauchenden Menschengeschlechtern übt. Indem der um die Wahrheit seines Innenlebens ringende Mensch in dem Reichtum seiner Wirklichkeit dem neutestamentlichen Jesusbilde begegnet, wird er innerlich überwältigt und empfängt die Offenbarung des lebendigen Gottes. Daß gelegentlich Jesus die Offenbarung Gottes genannt wird, bedeutet nur, daß Gott durch die Vermittelung des Jesusbildes die Menschenseelen erfaßt und an ihm sich von den Menschenseelen finden läßt; es bedeutet nicht die Abhängigkeit der Gotteserfahrung von einem Stück Vergangenheit [1]).

überdies unten S. 201, die Anmerkung über die Erneuerung der Prädestinationsidee.

1) Daß Herrmanns Absicht hier richtig verstanden ist, dafür zeugen die

Schaeder hätte sehen müssen, wie mindestens in dieser Theorie Herrmanns dasselbe Streben Gestaltung gewinnt, das ihn bei der Betonung der unmittelbaren Gotteserfahrung beseelt. Unser Glaube ist in seinem tiefsten Sinn nicht eine Anlehnung an die Geschichte — dann müßte er schließlich im Autoritätsglauben enden —, sondern ein freies Sich-finden-lassen und Sich-ergreifen-lassen von dem lebendigen Gott, das Bewußtsein, daß der Mensch der Gegenwart in seinem Verhältnis zu Gott nicht von der Vergangenheit zehrt, sondern selbst die Luft der Ewigkeit atmet. Die Bedeutung der Geschichte in der Religion ist nicht, daß sie die Gegenwart beherrschen und in der selbständigen Entfaltung ihres Gott-Erlebens hindern, sondern daß sie immer aufs neue vergeistigt und verflüssigt werden soll zur gegenwärtigen Wirklichkeit der jeweils lebenden Gotteskinder. Nachdem die vergangene Periode der Theologie mit allen Kräften des Herzens und des Kopfes daran gearbeitet hat, die Geschichte nach den Spuren Gottes zu durchforschen, ist es eine der wichtigsten Aufgaben der Gegenwart, ohne Preisgabe der gewonnenen wertvollen Ergebnisse es anschaulich zu machen, wie gerade die eigentümliche Beziehung zur Geschichte dem christlichen Glauben die unmittelbare Gotteserfahrung ermöglicht. Je einfacher die Mittel sind, mit denen eine Theologie die Aufgabe löst, desto fruchtbarer wird sie sein. An diesem Maßstab gemessen, verheißt die Arbeit der modernen Theologie größeren Erfolg als die Schaeders: sie hat besser als er die Anknüpfung an den Begriff gefunden, der vor allem geeignet erscheint, als fruchtbarer Ausgangspunkt für all unsre Gotteserkenntnis zu dienen, an den Begriff der Offenbarung.

c. Die Vollständigkeit der Gottes-Erfahrung. — Noch in einer andern Richtung fühlt Schaeder

Themen seiner Berliner Vorträge (Ostern 1911): Der Ursprung des Glaubens an Gott in der eigenen Erfahrung; Die Gefährdung des Glaubens an Gott durch die geglaubte und bewiesene Geschichte; Jesus Christus als der Befreier des Glaubens an Gott von der Gefahr der Geschichte.

den Pulsschlag der theologischen Entwicklung durchaus richtig. Als die deutsche evangelische Frömmigkeit von der Aufklärung zu den Schätzen der Väter zurückkehrte, da wurde sie vor allem von zwei Mächten ergriffen, vom Pietismus und von Luther. Nun neigte der Pietismus in seinen verbreitetsten Formen dazu, Sünde, Erweckung, Wiedergeburt und Seligkeit des Einzelmenschen in den Vordergrund des religiösen Lebens zu stellen [1]). Und was man von Luther übernahm, das war in erster Linie seine Predigt vom Heil und von der Heilsgewißheit. Beides wirkte dahin zusammen, daß die alte Hauptfrage Luthers die Alleinherrschaft gewann: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Der Glaube orientierte sich also wesentlich soteriologisch, am Heil der Menschenseele. Zweifellos wurde Luther hier einseitig verstanden. Das ist auch Schaeders Meinung [2]). Darum nimmt er ausdrücklich den Kampf gegen diese scheinbar gutlutherische Ueberlieferung auf. Auf ihre Rechnung schreibt er die Mängel, die er bei so trefflichen Theologen wie Cremer, Kähler, Ihmels entdeckt, daß sie nämlich nur zum Erleben des richtenden und rettenden Gottes anleiten wollen. Das ist religiöser Egoismus und Anthropozentrismus. „Niemand kann verkennen, daß seit den Tagen der Lutherschen Reformation, seit dem Aufkommen der Rechtfertigungs- oder

1) Schaeder erinnert nicht an diesen Zusammenhang, wird ihn aber kaum bestreiten.

2) Freilich kommt er über ein gewisses Schwanken nicht hinaus. Einerseits sieht er in der bloßen Heilspredigt nicht den tiefsten Gehalt Luthers und der Reformation erschöpft; sie ist eine „Vereinseitigung der Gesichtspunkte der Lutherischen Reformation" (S. 3 f.). Es wird also im Sinne Schaeders sein, wenn ein Forscher wie Holl sagt: „Auch für Luther, ja für ihn noch mehr als für Calvin, ist Frömmigkeit Beugung unter den Willen Gottes .... Die Forderung einer »theozentrischen Theologie« entspricht darum ebenso dem Sinne Luthers wie dem Calvins" (im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 290). Anderseits scheint er gelegentlich auch Luther selbst anklagen zu wollen. So sind doch wohl die Sätze zu verstehen, daß wir Heutigen uns nicht durch die Fragestellungen der Reformation leiten lassen können, und daß Cremer seiner Einseitigkeit im „exakt-lutherischen Sinne" huldigte (beides S. 90). Tatsächlich ist es ja unleugbar, daß bei Luther bereits die Ansatzpunkte der einseitigen Fortentwicklung vorliegen.

der Gnadenpredigt die Gefahr dieser Seelenkrankheit eröffnet und daß es wieder und wieder nicht bei der bloßen Gefahr geblieben ist“ (S. 115). Auch die besten neueren Dogmatiker betonen der menschlichen Heilsgewißheit zu Liebe den Gedanken der Gnade so stark, daß die Herrenstellung Gottes und Christi in den Hintergrund tritt.

Nach derselben Richtung führt ein zweiter, mehr theologisch-wissenschaftlicher Weg. Das Aufwachsen der modernen Geistesbildung mit ihrem vielseitigen Reichtum hatte der Theologie die Aufgabe gestellt, den Ort der Religion im menschlichen Geistesleben, ihre besondere Wurzel und Leistung, ihr Verhältnis zu den andern Betätigungen des Geistes aufzuzeigen. Wer einigermaßen an Kant geschult war, der ordnete sie zunächst unter scharfer Scheidung von allem theoretischen Erkennen der praktischen Vernunft ein. Doch galt es dann weiter, sie im Gegensatz zu Kant auch von der Sittlichkeit abzugrenzen. Hier schien es nun am sichersten, sie auf untilgbare Bestrebungen und Bedürfnisse des Menschen zurückzuführen. Vor allem A. Ritschl und Julius Kaftan schufen in diesem Sinn die Theorie des Werturteils. Ritschl begnügte sich damit, durch das religiöse Erkennen Gott als das Wesen zu erfassen, das der geistig-sittlichen Persönlichkeit zur Selbstbehauptung und Vollendung gegenüber der Natur verhilft. Kaftan bildete eine ganze Religionsphilosophie heraus, die als eigentlichen Leitbegriff das Heilsgut verwertet, das der Mensch in der Religion jeweils erstrebt. Bei Beiden ist zweifellos, formal betrachtet, der Mensch die maßgebende Größe; Gott wird erst dadurch wichtig, daß er dem Menschen zur Erreichung seines höchsten Wertes oder Gutes verhilft. Die Merkwürdigkeit, die darin liegt, empfand man nicht, weil sie durchaus der soteriologisch orientierten Frömmigkeit entsprach; schon Ritschl berief sich mit Vorliebe auf Luther selbst oder auf den berühmten Satz des Melanchthon: Christum cognoscere hoc est beneficia eius cognoscere. Gerade die Verschlingung beider Entwicklungslinien verstärkte ihre Kraft: man glaubte ebenso dem innersten

Geheimnis des Glaubens wie den Anforderungen der wissenschaftlichen Lage gerecht zu werden.

Nun wäre es falsch, die beiden Entwicklungen schlechthin zu verurteilen, wie Schaeder es zu tun scheint. Beide hatten ihre notwendige Aufgabe und haben ihre Verdienste; gerade ihre Einseitigkeit gab ihnen auch Kraft. Sie sind überdies nicht unbedingt anthropozentrisch. Je mehr das Heil in der Zugehörigkeit zu Gott selbst, in der Teilnahme an seinem überweltlichen Leben gefunden wird, desto mehr steht sachlich Gott selbst im Vordergrund. Aber Schaeder hat doch Recht, wenn er warnt. Eine dauernde Alleinherrschaft der soteriologischen und werttheoretischen Gesichtspunkte würde verhängnisvoll wirken. Sie lassen nur einen, obschon recht wichtigen, Ausschnitt unsrer Gotteserfahrung zur Geltung kommen. Die Theologie muß endlich daran gehen, ein Verständnis des Glaubens darzubieten, in dem auch Gottes „Herrlichkeit“ und Herrenstellung, oder umgekehrt das Motiv des Herrendienstes, der militia Christi, und die erobernde, weltumwandelnde Kraft des Glaubens deutlich heraustreten.

Freilich auch an diesem Punkte hat Schaeder nicht vermocht, die zahlreichen Ansätze zu erkennen, die längst in seinem Sinne gemacht worden sind. Er hätte sie in seiner eigenen theologischen Richtung finden können. Reinhold Seeberg z. B. hat dank seinem voluntaristischen Gottesbegriff schon vielfach gerade die Herrschaft Gottes betont: ihm ist das Erlebnis des göttlichen Wirkens zunächst Erlebnis der unterwerfenden Macht eines allmächtigen Willens (RE^3 21, 562 und sonst). Stange faßte schon 1903 die eudämonistische Wendung des Religionsbegriffs mit andern Irrtümern unter dem Brandmal des „egozentrischen“ Standpunkts zusammen; er forderte, daß die Theologie den offenbarungsmäßigen und „theozentrischen“ Charakter der christlichen Glaubensaussagen darstellen solle (Theologische Aufsätze, 1905, S. 17). Seine Religionsphilosophie tritt denn auch in scharfen Gegensatz zu allen Werttheorien: Gott ist wesentlich übersinnliche Macht, unendlicher Geist und

unbedingter Wille (Christentum und moderne Weltanschauung, 1911, S. 102).

Ebenso arbeitet die „moderne Theologie“ längst daran, eine vollständigere Auffassung des Gott-Erlebens zu gewinnen. So findet sich bei Troeltsch keine Spur mehr von der Theorie des Werturteils: die Religion ist ihm schlechthin das Gefühl der Gegenwart Gottes, der Gottesbegriff steht wieder durchaus im Mittelpunkt[1]). Aber auch die theologische Gruppe, die vor allem der Theorie vom Werturteil gehuldigt hat, ringt um die Ueberwindung der damit verbundenen Enge. Ein Schritt dazu war schon die überaus elastische Fassung der Begriffe „Wert“ und „Gut“, die wir hier beobachten. Kaftan selbst beleuchtet sie durch ein treffliches Beispiel. Ein Fachgenosse hatte ihm gesagt: „Was aus mir wird, ist mir ganz gleichgültig, wenn nur Gottes Ehre und Herrlichkeit sich durchsetzt.“ Er antwortet, der Einwand treffe ihn nicht, sondern zeige nur, daß jener das höchste Gut in der Ehre Gottes sehe (Jahrgang 1897 dieser Zeitschrift, S. 15). Es ist aber klar: wo die Ehre Gottes das höchste Gut ist, da kann sachlich nicht mehr von Anthropozentrismus gesprochen werden. Vollends die Formel des Werturteils bedeutet heute zumeist nur einen Ausdruck der Tatsache, daß das religiöse Erkennen praktisch geartet ist, d. h. wesentlich vom fühlenden und wollenden Menschen ausgeht (vgl. z. B. Reischle, Werturteile und Glaubensurteile, 1900). Von da aus läßt sich eine tiefere Fassung des Wertbegriffs überhaupt vollziehen. Der Wert, an dem ein Urteil sich orientiert, braucht keinesfalls egozentrisch, ja nicht einmal anthropozentrisch zu sein. Die wahren Werte, um die allein es sich in der Religion handeln kann, setzt der Mensch nicht selbst, sondern er entdeckt sie und erkennt sie an; er wird

1) Troeltsch ist es auch, der besonders kräftig die Wiederaufnahme der Prädestinationsidee gefordert hat (Christliche Welt 1907, Nr. 30 f.). Sie drückt am deutlichsten die souveräne Freiheit aus, mit der Gott die geschichtlichen Instanzen an der Menschenseele wirken läßt oder nicht, also das eine Hauptmotiv, durch das Schaeder zur Forderung einer Geistlehre geführt wird.

von ihnen ergriffen und über sein armseliges Ich hinweggehoben. Im religiösen Erkennen werden dann die gottgesetzten Werte dem Frommen offenbar. Diese Auffassung würde Gott nicht den menschlichen Zwecken dienstbar machen, sondern den Frommen in den freien Dienst der göttlichen Zwecke erheben. Ehe man so schonungslos wie Schaeder die Theorie der Werturteile verdammt, müßte man solche Möglichkeiten und Ansätze wenigstens einmal wohlwollend prüfen [1]).

Außerdem hat Schaeder nicht beachtet, daß der Gesichtspunkt des Wertes in der Ritschlschen Theologengruppe keineswegs eine wirkliche Herrschaft über das Verständnis des Glaubens übt. Schon Ritschl selbst konnte ihm das zeigen. Er ist es, der wohl zuerst trotz — oder vielleicht wegen? — seiner tiefen Schätzung Luthers die Meinung bekämpft hat, daß man das Christentum vollständig unter den Gesichtspunkten der Erlösung, Rechtfertigung und Versöhnung darstellen könne. Statt des um den einen soteriologischen Mittelpunkt geschlagenen Kreises führt er das Bild der Ellipse ein, die zwei bestimmende Punkte besitzt. Und zwar stellt er neben den soteriologischen Brennpunkt als zweiten den des Reiches Gottes [2]). Es ist schon mehrfach bemerkt worden, daß seine Sätze über das Reich Gottes eigentümlich schwanken. Das erklärt sich zum Teil aus der Entwicklung, die seine Theologie von einer Auflage der Werke zur andern durchgemacht hat, und die in ihnen doch immer nur teilweise durchgeführt wird. Hier interessiert uns ein anderer Grund, nämlich der, daß Ritschl nicht die klare Formel für das Streben findet, das ihn zur Betonung des Reiches Gottes neben der Erlösung treibt. Er sieht, daß die Dogmatik beides aufweisen muß: einmal, daß der Glaube des Menschen tiefstes Sehnen stillt

1) Sogar in der modernen philosophischen Werttheorie (Windelband, Rickert), die wie Ritschl von Lotze angeregt ist, zeigt sich eine ähnliche Tendenz. Der Wert ist ihr etwas durchaus Ueberindividuelles, gelegentlich geradezu Transzendentes.

2) Ritschl erinnert ausdrücklich daran, daß es genauer „Herrschaft Gottes" heißt.

und ihn zum Heil führt, anderseits aber auch, daß dies nur ein Glaube vollbringt, der den Menschen unter Gottes Herrschaft beugt. Gott leitet die Menschheit nach den Zielen hin, die er kraft seines Wesens will. Der Geist wächst zur freien Teilnahme an diesen Zielen empor, nicht weil seine seelischen Bedürfnisse es so fordern, sondern weil der lebendige Glaube eine Verwirklichung des göttlichen Wollens an ihm ist. Solche Gedanken stehen im Hintergrunde von Ritschls Theorie. Darum sagt er gelegentlich, daß die Gemeinschaft der Aufgabe, die Gott für sich und die Menschen in seinem Reiche setzt, auf Seiten des Menschen in der Leistung von Gehorsam besteht (Rechtfertigung und Versöhnung[3] III, S. 30). So wird tatsächlich eine theozentrische Orientierung und eine größere Vollständigkeit im Verständnis des Glaubens erstrebt. Aehnliches aber gilt von all den Gesinnungsverwandten, die das Reich Gottes sei es ebenfalls zum Brennpunkt einer dogmatischen Ellipse, sei es sogar zum Mittelpunkt eines dogmatischen Kreises erheben.

Auf einem ganz anderen Wege sucht wiederum Herrmann die anthropozentrische Gefahr zu überwinden. Er hat den Wertgedanken, der in seinem Buche „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879) noch mitwirkte, inzwischen aufgegeben. Ja er hat jenes ganze der Werttheorie zu Grunde liegende Streben nach Einordnung der Religion in das menschliche Geistesleben mit sehr bestimmten Schranken umgrenzt. Er verzichtet gänzlich darauf, die Religion durch eine Theorie in das Gefüge der allgemeingültigen Erkenntnisse und Begriffe zu bannen. Was sich allgemeingültig aufweisen läßt, das ist nur der Weg zur Religion; und er wird von Herrmann so beschrieben, daß die Religion selbst dann gerade das Hinausgehobenwerden über den Umkreis des Ich bedeutet. Zur Religion geführt wird nämlich der Mensch nicht durch Bedürfnis, Postulat oder Wunsch. Im Gegenteil, diese Motive gefährden die Religion, weil sie zur Selbsttäuschung reizen. Der Weg zur Religion besteht vielmehr darin, daß man die Wahrhaftigkeit des inneren Lebens, des eigenen Selbst, zu

retten sucht. Das wird nur dadurch möglich, daß wir in der umgebenden Wirklichkeit eine Macht finden, die uns unausweichbar packt, innerlich sammelt, in ihren Dienst stellt und zur reinen Hingabe zwingt. Dieser Vorgang ist dann eben die Entstehung der Religion. Er ist rein individuell und hat nichts Allgemeingültiges; in ihm waltet ein unzugängliches Geheimnis — eben die Hand des lebendigen Gottes. Zwar so stark wie bei Schaeder tritt in dieser Beschreibung die souveräne Freiheit nicht hervor, mit der Gott in der Weckung des Glaubens verfährt: dafür ist Herrmann zu lutherisch gestimmt, zu sehr auf die frohe Gewißheit der eigenen Gotteserfahrung und auf die allgemeine Erlebbarkeit Gottes in Jesus gerichtet. Im übrigen aber wird Schaeder nicht leugnen können, daß hier der Anthropozentrismus der Werttheorie ausgetilgt ist.

Dafür wird er einen andern Punkt desto stärker betonen, in welchem er Herrmann wie Ritschl anthropozentrisch befangen findet: die Einschränkung der Gotteserfahrung auf das geistige, im besondern auf das sittliche Gebiet. Tatsächlich aber kann hier von Anthropozentrismus nicht die Rede sein. Wenn die Theologen so gern von den *sittlichen* Erfahrungen ausgehen, so liegt der Grund dazu gerade darin, daß uns in ihnen eine Macht offenbar wird, die über das Bloßmenschliche, über die Ichsucht, über die Schwankungen des trotzigen und verzagten Herzens hinaushebt. Wer den Begriff der Sittlichkeit in seiner kantischen Strenge auch nur einigermaßen verstanden hat, der schaut in ihr eine Wirklichkeit, die nicht aus unserm Sehnen und Bangen, auch nicht aus unsrer Logik oder Phantasie geboren ist; eine Wirklichkeit, die uns will und fordert. Auch im wissenschaftlichen Erkenntnis- und im künstlerischen Gestaltungsdrang kann uns eine solche Wirklichkeit ergreifen. Aber mit unentrinnbarer Macht doch nur in besonderen Fällen, während die sittliche Forderung in das Leben jedes Menschen hineintritt. Darum wird der Theologe mit Vorliebe an diese Erfahrung des irgendwie Transzendenten anknüpfen; er wird die Menschen lehren, im sittlichen Erlebnis Gott zu erleben. Von einer Beschränkung auf das sittliche Gebiet kann dabei nicht die Rede

sein. Zwar gegen Ritschl selbst ließe sich mit einigem Rechte dieser Vorwurf erheben [1]), aber kaum gegen einen seiner Schüler, auch nicht gegen Herrmann. Ihm ist die Religion ein Verkehr mit Gott; dieser setzt den vorhandenen Bestand eines Etwas im Menschen voraus, das für die reine Sittlichkeit immer unendliche Aufgabe bleiben muß: nämlich eines individuellen Selbst; die Sittlichkeit braucht dieses Selbst, wenn sie nicht seelenlos werden will, aber sie kann seine Existenz nicht im eigenen Bereich aufweisen, sondern höchstens der Religion ablauschen. Beide Mächte sind also bei aller Verwandtschaft doch im tiefsten von einander geschieden. Die von Schaeder behauptete ethizistische Verengung der Religion würde nicht nur, wie wir sahen, fern vom Anthropozentrismus sein, sondern sie liegt tatsächlich nicht vor.

Aehnlich steht es, wenn man den genannten Theologen eine Einschränkung der Gotteserfahrung auf das geistige Leben vorwirft. Anthropozentrisch wäre eine solche Einschränkung doch nur dann, wenn sie die Herrschaft Gottes über die Natur und die Möglichkeit leugnen wollte, Gott in seiner Herrschaft über die Natur zu erleben; oder wenn sie das Walten einer objektiven, überindividuellen Wirklichkeit in unserm Geistesleben ausschlösse. Welcher Theologe hat solche Sätze auch nur angedeutet? Der Kern des ganzen Vorwurfs ist sicherlich die ablehnende oder gleichgültige Stellung zum Naturwunder, die weithin die moderne Theologie kennzeichnet. Sie bedeutet aber keine Leugnung der Herrschaft Gottes über die Natur, sondern lediglich eine andersartige Auffassung dieser Herrschaft. Was ist nun in höherem Grade anthropozentrisch: Gottes Herrschaft in der Form unverbrüchlicher und restloser Naturgesetzlichkeit oder in der Form freier Willenshandlungen vollzogen zu denken? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein — ohne daß damit eine Entscheidung des Problems selbst gegeben wäre. Ueberdies vollzieht sich neuerdings in der Wunderfrage ein bemerkenswerter Umschwung. Männer wie Troeltsch oder Wend-

1) Er deutet gelegentlich selbst an, daß seine Theorie den Bestand seines religiösen Lebens nicht erschöpft.

land geben den Begriffen Gesetz, Entwicklung u. a. eine bescheidenere Tragweite, als weithin üblich war; vollends Herrmann rechnet jetzt das Erlebnis Gottes im Naturwunder zu den notwendigen Bestandteilen der Frömmigkeit. Wenn man trotzdem auch weiterhin das Erlebnis Gottes, das der Glaube an seinem eignen Dasein und in der Geschichte macht, dem in der Natur voranstellen wird, so liegt der Grund in seiner größeren Unmittelbarkeit, Sicherheit und Allgemeinheit; zahlreiche konservative Theologen denken ähnlich. Schaeder stößt sich wohl nur deshalb daran, weil ihm in erster Linie die biblischen Wunder vorschweben; an ihnen sollen wir Gott und seinen Christus als Herrn der Natur erfahren. Aber gerade hier überbietet ihn die moderne Theologie in der Forderung der Unmittelbarkeit für unser Verhältnis zu Gott. Sache des Glaubens ist es, selbst und heute zu erleben, daß Gott Wunder tut; ob und wie das vor 1900 Jahren geschehen ist, diese Frage kommt mindestens erst an zweiter Stelle.

An all diesen Punkten sind die Anklagen unberechtigt, die Schaeder gegen die moderne Theologie richtet. Aber auch die Art, wie er den Theozentrismus durchgeführt wünscht, muß erhebliche Bedenken wecken. Er will ein an Gott orientiertes S y st e m von Erkenntnissen, ein Analogon etwa zu dem System Kählers, nur von dem Gedanken der κυριότης statt von dem der Rechtfertigung beherrscht. Soll die Dogmatik überhaupt ein System von wissenschaftlichen Erkenntnissen sein, dann hat er zweifellos Recht. Anders aber steht es, wenn sie lediglich die Erkenntnisse darstellen soll, die der Glaube hat (s. oben S. 189 f.). Dann bleiben alle einzelnen Sätze eng mit der Entfaltung, mit der besonderen Art des Glaubens verwachsen; sie behalten etwas stark Individuelles. Dabei steigt die Frage auf, ob der Glaube stets oder doch normaler Weise Gott als den souveränen Herrn in dem ganzen Umfang seiner Herrlichkeit erlebt; ob ein Glaube minderwertig und falsch ist, der sich wesentlich auf die Erlösung von der Welt und von der Sünde richtet. Wir müssen die Frage aufwerfen, können sie aber hier nicht entscheiden. Denn sie ist nur ein Stück der umfassenderen Frage,

welche Rolle die Spannungen im Leben des Glaubens haben. Herrmann weist für das Verständnis des individuellen Glaubens gern auf die Spannungen hin. Es wird aber darauf ankommen, ihre Bedeutung auch für die Entfaltung des Glaubens in Gemeinschaft und Geschichte zu untersuchen. Ist nicht überall die Spannung das von Gott geordnete Motiv der Kraft und der Entwicklung? Auf unser Thema angewandt: sind nicht das Erlebnis Gottes in der eigenen Erlösung und das in der Herrschaft Gottes seelisch zu verschieden, um in derselben Individualität normaler Weise genügend Raum zu finden? So verschieden, daß sie nur in großen genialen Führern gleichmäßig entwickelt sein können, sonst aber je nach dem Vorwiegen des einen oder andern Gliedes in Persönlichkeiten und Parteien auseinandertreten? Luthers Frömmigkeit ist ebenso am Heil wie an der Herrschaft Gottes orientiert, im Luthertum und Calvinismus aber kommen die Gesichtspunkte getrennt zur Durchbildung. Wenn nun die Lutheraner ihr Christentum in der Gewißheit ihres Heils gipfeln ließen, die Puritaner aber für die Ehre Gottes sogar die ewige Verdammnis auf sich nehmen wollten, sollen wir dann diese charakteristischen Spitzen der Frömmigkeit gewaltsam zusammenzwingen? Möchten wir ein Glied dieser geschichtlichen Spannung missen? Jedes hat in der Isolierung seinen Reichtum entwickelt und gerade dadurch das Ganze bereichert. Das ist nicht Relativismus, sondern Gehorsam gegen den Herrn der Geschichte. Gewiß steht die Einheit höher als der Gegensatz; und so wird auch der Glaube darum ringen, Gott immer voller und tiefer zu erfahren. Er wird aber nicht darüber hinauskommen, daß Gott ihm die geschichtliche Entwicklung als Form seines Werdens zugewiesen hat. Daher lebt er zunächst in Einseitigkeiten und Spannungen. Wenn er zugleich auf ihre Einheit blickt, so bleibt diese Einheit doch auf der einen Seite das nie ganz erreichte Ziel seiner Entwicklung, auf der andern Ahnung und Glaube.

Wir können nach alledem auf Schaeders Programm keine glatte, runde Antwort geben. Entsprechend der vielseitigen Anwendung, die er den Stichworten anthropozentrisch und theozentrisch gibt, muß auch das Echo seines Rufes vieltönig sein. Recht hat er vor allem in der Gesamtauffassung der theologischen Lage. Es gilt heute, gegenüber den mit der Entwicklung des 19. Jahrhunderts zusammenhängenden Gefahren die Unmittelbarkeit und den Reichtum der Gotteserfahrung zu betonen. Das muß der ganzen Dogmatik, nicht etwa nur dem besondern Abschnitt, der die Ueberschrift „Lehre von Gott" trägt, zu gute kommen. Um hier von Einzelpunkten zu schweigen [1]): es wird erhöhten Schutz vor Intellektualismus und Gefühlsseligkeit bieten. Die Alleinherrschaft des soteriologischen Gesichtspunktes und die Zwischenkunft der Geschichte hat oft genug dazu verführt, in der Erkenntnis der göttlichen Heilstaten oder in der Freude an ihnen quietistisch zu erschlaffen; wo dagegen das Auge der Seele fest und unmittelbar auf Gott als den allbeherrschenden Herrn gerichtet ist, da wird der Glaube in das lebendige Wirken Gottes hineingezogen, da entwickelt er unwillkürlich Leben und Kraft. Ebenso wird die Ethik sich an der Erfahrung stählen und bereichern können, daß alles fromme Handeln nicht nur Auswirkung des zum inneren Besitz gewordenen Evangeliums ist, sondern zugleich Gehorsam gegen den Gott, der Herr ist wie über die Welt, so über unser Wollen und Tun.

Der verhängnisvollste Fehler Schaeders besteht darin, daß er bei seiner richtigen Einsicht in die Notwendigkeiten der Zeit doch nicht von dem Gesichtswinkel seines besonderen theologischen Standpunkts loskommen kann. Es scheint, daß

1) Doch sei es gestattet, an die Erörterung mit Holl über die Rechtfertigung zu erinnern (Jahrgang 1907 f. dieser Zeitschrift). Ich hatte als Voraussetzung der von Holl erwarteten Auferstehung des Rechtfertigungsglaubens eine „Ethisierung des Gottesbegriffs" bezeichnet, ohne auf die Formulierung Wert zu legen. Unter Festhaltung des Sinnes würde ich heute dafür sagen: Nur wenn wir wieder lernen, in Leben und Welt Gott als den Herrn zu erfahren, gewinnen wir wieder die innere Möglichkeit, Luthers Rechtfertigungsglauben zu verstehen und fortzuentwickeln.

er nur einer Theologie, die sich direkt auf die als Gotteswort erlebte Bibel aufbaut (s. oben S. 181), die Entwicklung in theozentrische Höhen zutraut. Daher die falsche Stellung der theologischen Aufgabe; daher auch die Unfähigkeit, zu sehen, wie die Theologie heute in ihrer ganzen Breite ähnliche Ziele erstrebt [1]). Doch diese und andere Mängel können nicht hindern, das Verdienst anzuerkennen, das er sich mit seinem Buch erworben hat. Er mahnt lauter und eindringlicher als alle Gleichstrebenden. Er legt eine Formel vor, die werbekräftig ist und sich auch von seinen eigenen falschen Anwendungen frei halten läßt. Er wird darum zur bewußten Durchdenkung und zur Klärung des Problems verhelfen, das heute von vielen mehr gefühlt als scharf ins Auge gefaßt wird.

1) So faßt auch Häring in seinem Aufsatz „Religion — Lebensförderung oder Gottesfurcht“ (Christliche Welt 1910, Nr. 45) die Lage auf.

Welche Dienste leistet Luther zur Belebung und Vertiefung der Religion in der Gegenwart?

Von

Lic. **Albert Freitag**, Pastor in Prausnitz, Bez. Liegnitz [1]).

Lebendige Religion, — wem unter uns läge sie nicht als dringendes Anliegen auf der Seele? Nicht nur darum geht es uns, unsere Religion gegenüber den anstürmenden Mächten der Zeit kümmerlich nur (wie es doch vielen den Anschein hat) am Leben zu erhalten, sondern darum, sie zu dem zu machen, was sie ist: wirklich das L e b e n für die Gesamtheit wie für den Einzelnen.

Wer wollte leugnen, daß sie das — wie übrigens immer wieder auch früher schon — heute n i c h t ist? Man kann der Darstellung unserer Religion, wie sie in Predigt und Unterricht üblich ist, den Vorwurf nicht ersparen, daß sie zuviel Gewohnheitsmäßiges, Kaltes, Unpersönliches und, was die Ursache davon, zuviel Dogmatisch-Formelhaftes an sich hat, welches als vermeintliche objektive Realität vielfach gerade sehr hoch geschätzt wird. „Wir sind eben jetzt wieder“, so charakterisiert Harnack m. E. die Lage treffend, „in einer Krisis; um so ängstlicher klammern sich viele der Besten an die Formeln. Diese Formeln mögen bleiben“, so sucht er einen Ausweg zu weisen, „so lange noch ein Tropfen Leben in ihnen ist; aber das intellektualistische Zeitalter der Religion wird doch abgelöst

1) Der Aufsatz ist ein erweiterter Vortrag von der Gauversammlung des Pfarrervereins zu Liegnitz, Dezember 1910.

werden durch ein anderes, das freier sein, aber es dem Einzelnen schwerer machen wird, dem Ernst der Religion zu entfliehen. Unterdessen haben wir Theologen die Aufgabe, den christlichen Glauben sowohl in seinen alten Formen zu deuten und verständlich zu machen, als den gebieterischen Winken der Geschichte zu folgen und in neuer Weise alte Wahrheit zu lehren."

Eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, wird uns durch die geistigen Faktoren, welche unsere Zeit beherrschen, allerdings zur Pflicht gemacht. Unser Zeitalter ist nun einmal das naturwissenschaftliche, das historische, das psychologische. Und diese Dreiheit streitet nun einmal gegen jene Formeln, die Gott aus einem früheren Weltbild zu Gefäßen seiner Wahrheit sich hat formen lassen. Die Wahrheit bleibt dieselbe und wird es immer bleiben. Aber um neue Formen ringen wir, d. h. aber eben: um Belebung und Vertiefung unserer Religion.

Welche Dienste leistet uns nun Luther dazu?

Leistet er uns überhaupt welche? Kann er welche leisten?

Er steht ja natürlich auf dem Boden jener alten Zeit, über deren Erkenntnisse und Methoden wir hinausgeschritten sind. Interessant ist für Luthers Stellung zu der naturwissenschaftlichen Umwälzung, die sich eben damals in Kopernikus anbahnte, folgende Tischrede vom 4. Juni 1539: „Es ward gedacht eines neuen Astrologi, der wollte beweisen, daß die Erde bewegt würde und umginge, nicht der Himmel oder das Firmament, Sonne und Monde, — gleich als wenn einer auf einem Wagen oder in einem Schiffe sitzt und bewegt wird, meinete, er säße still und ruhete, das Erdreich aber und die Bäume gingen um und bewegten sich. Aber es gehet itzt also: wer da will klug sein, der soll ihm nichts lassen gefallen, was Andere machen, er muß ihm etwas Eigens machen; das muß das Allerbeste sein, wie ers machet. Der Narr will die ganze Kunst Astronomiae umkehren. Aber wie die heilige Schrift anzeiget, so hieß Josua die Sonne still stehen und nicht das

Erdreich." (Förstemann-Bindseil 4, 575.) Auch bezüglich der Geschichtsforschung und vollends der Psychologie steckte jene Zeit noch durchaus in den Kinderschuhen. Da bedeutet es für Luther in diesem Punkt doch schon außerordentlich viel, daß er in seiner Bibel aus irgendwie doch kritischen Gründen z. B. Hebr., Jak., Jud. und Apok. im Kanonsverzeichnis von den übrigen Schriften des Neuen Testaments durch Freilassung einer Zeile abrückte und — um Bekannteres zu übergehen — die viel berufene Stelle 1. Joh. 5, 7 aus literarkritischen Gründen ausließ. (Weim. Ausg. 20, 780 f.) Ebenso ist es doch sehr beachtenswert, daß Luther in De servo arbitrio in seiner mechanistischen Behauptung der Schrankenlosigkeit von Gottes Willkür (WA 18, 712, 32 ff.) doch nicht soweit geht, das psychologische Moment ganz auszuschalten: er rückt Gott doch in eine gewisse Entfernung von der Sünde (WA 18, 709, 21 ff.) und erwartet droben eine Rechtfertigung dieser hier unten als Willkür erscheinenden Allein- und Allwirksamkeit des „gerechten und wahren" Gottes (WA 18, 731, 9 ff.). Aber natürlich kann man Luther keineswegs etwa als Historiker oder Psychologen in unserm heutigen Sinn ansprechen.

Und doch: er war praktischer Psychologe auf seinem eigensten Gebiete, dem der Religion. An seiner eigenen Seele hatte er das tiefste Bedürfnis derselben und den Weg, es zu befriedigen, studiert. In mannigfacher Ausprägung hat er diesen einen Weg immer wieder geschildert, gepriesen und empfohlen. Er zeigt sich dabei nicht als den Systematiker, für den viele ihn immer noch halten, wohl aber an vielen Stellen geradezu als Enthusiasten. Und er enthüllt, wo er diese Pfade geht, eine solche Feinheit des Anempfindens an die religiöse Gedankenwelt seines großen Vorgängers, daß wir jetzt mit Staunen die neueste wissenschaftliche Darstellung der Religion des Paulus aus diesen bislang nicht genügend gewürdigten Aussagen Luthers bestätigt finden. Aus diesen beiden Gründen: weil er aus den Bedürfnissen der Menschenseele heraus die Religion entwickelt und weil er sie nicht systematisch-theologisch

im alten Sinn, sondern lebensvoll-anschaulich darstellt, kann er auch uns noch helfen zur Belebung und Vertiefung unserer Religion.

Auf dem Wege geschichtlicher Untersuchungen wollen wir das nun im Einzelnen ausführen. Wir hoffen, damit zugleich einen Beitrag zu der Frage zu liefern, die Troeltsch (Kultur der Gegenwart[2] I, 4, 1 S. 431 ff.) unter Bejahung ihrer ersten Hälfte aufgeworfen hat: ob nämlich Luther zum Mittelalter oder zur Neuzeit zu rechnen sei.

I.

Als den Hauptfeind Gottes und das Haupthindernis für alle Religion nennt Luther immer wieder die „Vernunft" des Menschen. Sie ist „der verderblichste Feind Gottes" (Galater-Kommentar von 1535, Weim. Ausg. 40[I], 365).

Was versteht Luther unter dieser „Vernunft"? Jedenfalls nicht, — das ist zunächst zu sagen, — die natürlichen Geisteskräfte des Menschen schlechthin. Er erklärt auch von dem gefallenen und noch unerlösten Menschen, daß er „sonderlich begabt sei mit dem herrlichen Licht der Vernunft und des Verstandes" (Auslegung von Joh. 1, 4; 1537; Erl. Ausg. 45, 327; bei Köstlin, Luthers Theologie, II, 52). Vom Wiedergeborenen sagt er: „Die Substanz und das Wesen (der Vernunft) an ihm selbst bleibet, wie es geschaffen ist; die Eitelkeit aber und das Böse gehet unter, wenn die Vernunft vom heiligen Geist erleuchtet wird" (Tischreden herausg. von Förstemann-Bindseil, 1, 215; Köstlin a. a. O.). Ja, er mißt hier derselben einen Wert sogar für den Glauben zu: es „dienet die Vernunft dem Glauben auch, daß sie einem Dinge nachdenket, wenn sie erleuchtet ist" (Tischreden 1, 214). Die Stellen, welche ich anführe, lassen sich alle leicht aus Luthers Werken vermehren.

Man darf hieraus den Schluß ziehen, daß Luther als unser Mitlebender gewiß gegen die Betätigung der Vernunft, der menschlichen Geisteskräfte in Wissenschaft und Forschung nichts einwenden würde. Hat er selbst doch, wie wir erwähnten, geschichtliche Kritik an der Bibel geübt. Er

würde heutzutag die Nötigung zu wissenschaftlicher Durchdringung des Gegebenen ebenso empfinden wie wir. Das liegt in dem Fortschritt der Kultur von heut über die von damals ohne weiteres begründet.

Aber was für Betätigungen der Vernunft sah er zu seiner Zeit? Einmal die von der Scholastik geübte. Die mittelalterliche Theologie hat bekanntlich den Glauben „vernünftig" zu begründen versucht. Die „Summen" des Mittelalters sind voll von abstrakten Spekulationen über die „bloße Gottheit" (Opera exegetica 2, 172 zu Gen. 2, 5 f. v. Jahre 1545), die göttliche Majestät, die Inkarnation usw. Wie wenig die Frömmigkeit und vollends der Herzensfriede dadurch gefördert wurde, hatte Luther ja an sich selbst erfahren. Sein Kampf gegen die „Sophisten" zieht sich durch alle seine Schriften. „Gott in seiner Substanz", sagt er, „ist schlechterdings unerkennbar und man kann nicht definieren oder sagen, was er sei"; „was Gott in Natur sei, können wir nicht definieren" (Op. exeg. 2, 170 ff.). So hat er sich gegen die „vernunftgemäße" Theologie der Kirche wieder und wieder ausgesprochen.

Anders geartet trat ihm die Vernunft bei seinen Gegnern im Abendmahlsstreit entgegen. Luther hat in der Schrift: „Daß diese Worte Christi »das ist mein Leib« noch fest stehen" (1527) eine Zusammenstellung der Auslegungen seiner Gegner gegeben (WA 23, 107 ff.): Zwingli: „Ist" gleich „Bedeutet"; Karlstat: bei dem Worte „D a s" habe Christus auf seine Person gewiesen; Oekolampad: „Leib" gleich „Leibs Zeichen"; Schwenkfeld und Krautwald: „Mein Leib, der für euch gegeben wird, ist d i e s, nämlich eine geistliche Speise"; Johann Landsperger: „Das für euch gegeben wird, ist mein Leib"; Oekolampad hob außerdem die Bedeutung eines Gedächtnismahles hervor; endlich Capito und Bucer suchten dem Streit die Spitze abzubrechen: man solle den Glauben durch das Gedächtnis an den Herrn Christus speisen; darum solle man über Brot und Wein nicht zanken. Mir scheint, daß man diese Zerfahrenheit in den Auslegungen, von denen historisch angesehen keine

das Richtige trifft, zu wenig auf sich wirken läßt, wenn man Luther aus seiner erbitterten Abwehr derselben einen Vorwurf macht. Mußte nicht die menschliche „Vernunft“, die bei vier Worten siebenerlei Aussagen machte, auf Luther in der Tat wie der „verderblichste Feind Gottes“ wirken? Von wirklich wissenschaftlicher Art im heutigen Sinn hatte sie doch garnichts an sich!

Von dieser doppelten Betätigung der Vernunft, wie sie Luther in der Scholastik und im Abendmahlsstreit vor Augen trat, gewinnen wir einen Weg zu der Beurteilung, welche Luther der Vernunft in Glaubenssachen angedeihen ließ. Schon immer hatte Luther der Vernunft als ihre eigentliche Domäne das irdische Leben zugewiesen. In der Auslegung über etliche Kapitel des 2. Buchs Mosis formuliert er das klassisch so: „Die Vernunft geht mit demjenigen um, was unter uns ist, und nicht (mit dem), was über uns ist“ (EA 35, 382). Es konnte nicht fehlen, daß sich diese Auffassung zu einer solchen von einer sittlich-religiösen Minderwertigkeit der Vernunft steigerte. Gerade von jener scholastischen Betätigung der Vernunft her ergab sich dies Urteil für Luther. In einer seiner grundlegenden Erörterungen über den Glauben im Galaterkommentar von 1535 zu Gal. 3, 6 sagt er (in Uebersetzung): „Wunderbar ist diese Definition der christlichen Gerechtigkeit: daß sie die göttliche Anrechnung oder Zurechnung als oder zur Gerechtigkeit wegen des Glaubens an Christus oder wegen Christus sei. Und diese Definition verlachen die Sophisten, wenn sie sie hören, weil sie sich einbilden, die Gerechtigkeit sei eine Beschaffenheit, die zuerst eingegossen, sodann in die Glieder zerteilt werde. Denn sie können ja nicht die Gedanken der Vernunft ablegen, die lehrt: das rechte Urteil und der rechte Wille sei Gerechtigkeit. Daher übersteigt jenes unaussprechliche Geschenk alle Vernunft, daß Gott ohne alle Werke den für gerecht rechnet und anerkennt, der allein durch den Glauben seinen Sohn, für uns in die Welt gesandt, geboren, gelitten und gekreuzigt, annimmt“ (WA 40 I, 370). Das ist also der

große Fehler der „Vernunft“, daß die Sophisten mit ihr die Lehre von den eigenen guten Werken aufgebaut haben. Sie und durch sie das ganze Papsttum haben „nicht die wahre, sondern eine lügnerische und gottlose Idee von Gott“ (WA 40 I, 377). Wir verstehen, daß hier am Kernpunkt der ganzen inneren Erfahrungen Luthers das Verbrechen dieser „Vernunft“ und der auf sie gegründeten Papstkirche das allerschwerwiegendste in des Reformators Augen sein mußte. An diese Sophisten aber reihen sich für ihn auch alle Zerstörer der Sakramente, in denen ja Gott auch seine Gnade f r e i s c h e n k t. So sagt Luther in seiner dem gedruckten Galaterkommentar zugrunde liegenden Vorlesung von 1531: „Die Taufe ist nichts, wie die Schwärmer sagen: sie ist ein Zeichen, eine Unterscheidung von den Andern, und wir würden zu dem Zweck getauft, daß wir, wenn wir zur Vernunft gekommen sein würden, gute Werke täten“ (WA 40 I, 381 f.). Das eben ist das Verbrechen der „Vernunft“, daß sie nicht glauben will oder kann, daß Gott umsonst seine Gnade den Sündern schenkt: „.... Gott malt sich [in der hl. Schrift] anders ab, als die Vernunft beurteilen oder verstehen kann, nämlich so: Wenn du mich besänftigen willst, so bringe mir nicht deine Werke und Verdienste dar, sondern glaube, daß Jesus Christus ... gestorben ist für deine Sünden“ (WA 40 I, 365 f.). Das ist ja wider alle „Vernunft“! „Und wir sind hier in einer völlig anderen Welt, jenseits der Vernunft“ (WA 40 I, 371). Gewiß war es auch Lehre der Sophisten, daß Christus für die Sünden gestorben sei; aber damals war das eine leere Spekulation im System. Luther betont gerade: „Es ist aber keine leere Spekulation“ (WA 40 I, 371). — Dieselbe Untauglichkeit und Minderwertigkeit der Vernunft für die Religion stellt Luther auch in seinem Kampf gegen Zwingli und seine Gesinnungsgenossen fest. Und das ist ihm die Hauptsache bei seinem Widerstand gegen jene. Das ist vielleicht nicht immer nach Gebühr bei der Beurteilung des Abendmahlsstreites berücksichtigt worden. Das Abendmahl ist ebenso wie die Predigt das Mittel für Gott, seine Gnade uns zu schenken. Wie in der Schrift „Von der babylonischen

Gefangenschaft", 1520, so hat Luther das auch im „Sermon von dem Sakrament", 1526, ausgesprochen, indem er zugleich den Unterschied angibt: „Wenn ich seinen Tod predige, das ist eine öffentliche Predigt in der Gemeine, darin ich niemand sonderlich gebe; wer es fasset, der fassets. Aber wenn ich das Sakrament reiche, so eigne ich solchs dem sonderlich zu, der es nimmt, schenke ihm Christus Leib und Blut, daß er habe Vergebung der Sünden, durch seinen Tod erworben und in der Gemeine gepredigt. Das ist etwas mehr denn die gemeine Predigt. Denn wiewohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sakrament und wiederum, ist doch darüber der Vorteil, daß es hier auf gewisse Personen deutet" (WA 19, 504 f.). Aehnlich spricht er sich oft aus. So betont er dieses religiöse Interesse am Abendmahl, welches sein Hauptinteresse ist, auch in der Streitschrift: „Unsers Gottes Ehre ist die, so er sich um unsertwillen aufs aller tiefest heruntergibt, ins Fleisch, ins Brod, in unsern Mund, Herz und Schos" (WA 23, 157). Dasselbe Interesse ist es, wenn Luther von seiner bekannten Hilfskonstruktion der Allgegenwart Christi doch wieder auf dieses ganz persönliche Empfangen im Abendmahl zu sprechen kommt: „Es ist ein Unterschied unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen"; denn es ist ein anderes, „wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: Hie sollst du mich finden!" (WA 23, 151). Darum fällt er über seine Gegner das Urteil: „sie verleugnen an ihm [nämlich an Gott] die Liebe, Gnade und Wohltat" (WA 23, 159). So ist Luthers Widerspruch gegen die Bedenken der menschlichen „Vernunft" bei seinen Gegnern durchaus religiös fundamentiert. Von hier aus wird auch verständlich, daß Luther sich so fest auf die Worte der Einsetzung versteift: sie sind ihm die Gewähr für die Gnadengabe Gottes.

Es zeigt sich also, daß die „Vernunft", die Luther bekämpft, nicht sowohl das ist, was wir schlechthin unter diesem Begriff verstehen: nicht die menschlichen Geisteskräfte und ihre Betäti-

gung an sich, — sondern „Vernunft“ ist für Luther soviel wie etwa: antireligiöse Gesinnung im Menschen. Der Mensch will selber vor Gott etwas sein, etwas tun, bei Gott etwas verdienen, will Gott nicht glauben, was er alles zu unserer Seligkeit getan hat oder tut. Diese Taten Gottes erscheinen der Vernunft „unvernünftig“; sie sieht dieselben äußerlich an und versteht ihren Sinn und Zweck nicht. Dieser Zusammenhang des Antireligiösen mit dem Verstandesmäßigen stellt erst das dar, was Luther mit „Vernunft“ meint. Das wird auch deutlich aus folgender Stelle des Galaterkommentars: „Der Glaube sagt: Ich traue, Gott, deiner Rede. — Was redet Gott? Unmöglichkeiten, Lügnereien, Torheiten, Schwachheiten, Unsinnigkeiten, Verächtliches, Ketzereien und Teuflisches, — wenn du die Vernunft um ihr Urteil fragst“ (WA 40 I, 361). Daran schließt Luther eine Aufzählung der Heilsveranstaltungen Gottes. Und er fügt hinzu: „Die Vernunft nämlich sieht nicht ein, daß es die höchste Gottesverehrung ist, auf Gottes Stimme zu hören und zu glauben“, sondern sie will Eigenes tun (WA 40 I, 361 f.).

Es sind ganz getrennte Gebiete, die Vernunft und die Religion, die Philosophie und die Theologie, — so hebt er unzählige Male hervor. Das philosophische Wort wird ein völlig anderes in der Theologie; „alle Worte nehmen in Christo (d. h. religiös gebraucht) eine neue Bedeutung an“, so z. B. die allergewöhnlichsten wie „Mensch“, Menschheit“, „Fleisch“, „tun“, „wirken“. Stellen dafür finden sich überall in Luthers Schriften (vgl. Köstlin, Luthers Theologie, II, 51). Daß der Mensch sich nur nicht etwas Eigenes ersinnt, sich eine Religion zurecht macht! In einer sogenannten „vernünftigen“ Religion würden ja die eigenen Werke, die guten Leistungen vor Gott eine Rolle spielen! Daß das nicht werde, das ist Luthers Hauptanliegen bei seiner Ausschaltung der „Vernunft“ aus dem Bezirk des Glaubens.

Diese Feststellungen über die Ausschaltung der „Vernunft“ aus dem Bezirk des Glaubens bedürfen aber nun zu ihrer Ergänzung noch einer Antwort auf die Frage: Was versteht

Luther eigentlich unter „Glauben"? Es ist ja auch in der evangelischen Kirche immer noch notwendig, zu betonen, daß Luther unter „Glauben" schlechterdings kein Fürwahrhalten versteht, sondern einen Akt des Vertrauens: das tief innerliche Sichaneignen des in Christus dargebotenen Heils. Besonders deutlich geht das aus der Predigt vom 15. September 1530 auf der Koburg hervor, in der er ausdrücklich über den Glauben zu reden sich vorgenommen hatte. Da heißt es gleich am Anfang: „Darum wollt ich auch, daß das Wort Glaube entweder nicht so gemein wäre oder in seinem rechten Verstand und Brauch ginge, daß man den Glauben das hieße, daß einer eins Dings ganz gewiß und ungezweifelt ist"... „Darum heißet auch die Schrift den Glauben Emuna auf hebräisch und Paulus Plerophoria, daß ein Herz ganz gewiß sei und kein Zweifel an dem Wort habe". Im Gegensatz zu der „Vernunft", mit deren Hilfe der Mensch sich selber seine Religion ausklügelt, betont Luther hier im Anschluß an Psalm 51, 12, daß der Glaube ein Gottesgeschenk ist: „Da bekennet er (der Psalmist) frei, daß der Glaube nicht ein Wahn sei, der in unserm Herzen wachse in sich selbst, denn er spricht: Schaffe du ihn mir, du mußt mir ihn geben" (WA 32, 95). Als Gegenstand dieses Glaubens, dieser Herzensgewißheit nannte Luther, wie wir eben hörten, das „Wort" Gottes; er nennt weiter die Erlösung durch Christus (WA 32, 102 f.); er nennt aber auch jede Betätigung, jedes Verhältnis des Christenstandes schlechthin: daß einer ein Ehegatte, ein Knecht, ein Vater usw. sei nach Gottes Willen, das müsse jedem Einzelnen gewiß sein, sonst fülle er seinen Stand nicht richtig aus. So sagt er z. B. vom Knecht: „Es ist nicht möglich, daß das Herz einerlei [=irgend eine] Untreu lass' in sich kommen, wenn's also seines Berufs gewiß ist und der Knecht sich also vergottet, wie S. Paul lehret: Ut impleamini in omni plenitudine dei, daß einer gar voll Gotts werde [Eph. 3, 19]. Sonst wenn das Herz nicht so gewiß ist und einer nicht also vergottet, daß er nicht denkt, daß er seins Thuns vor Gott gewiß ist, so geht einer

dahin und thut was er will, ohn' allen Ernst und Fleiß und dazu auch mit einem bösen Gewissen" (WA 32, 96). Wieder blickt Luther gerade bei dieser Definition von „Glauben" auf die mittelalterliche Kirchenlehre als auf das Falsche zurück: „Auf diese Weise hat man bisher vom Glauben nicht gelehret noch geprediget. Darum hab ich vor auch gesagt, daß ich wollt, daß das Wort Glaube nicht so gemein wäre oder ja in seiner rechten Deutung ging', daß es so viel hieße als ein festes, gewisses Herz. Die Sophisten haben viel davon gewaschen, wie ich auch gethan habe, da ich noch ein Sophist war, aber wir habens selb nicht verstanden." Und er führt hier noch den Spruch Hebr. 11, 1 an: derselbe „nennet den Glauben Hypostasin, das ist einen gewissen Grund, eine ungezweifelte Zuversicht, daß einer sagen kann: Du bist Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Knecht, Magd; hältst du es auch dafür, daß du es seiest usw.?" (WA 32, 98). Wir sehen übrigens, wie eng Luther gerade auch hier bei seinem Hauptbegriff „Glauben" das eigentlich Religiöse mit dem Sittlichen verbindet. Als kurzes Merkwort für diese ganze unendlich wichtige Sache stelle ich noch hierher, was Luther in seinem Entwurf zu dieser Predigt (denn das sind zweifellos die Aufzeichnungen Veit Dietrichs in seiner Nürnberger Tischredenhandschrift) darüber notiert hat (WA 32, 105):

„Vellem vocabulum glauben vel { recte intelligi / mutari in gwis."

Es liegt auf der Hand, daß die im Vorstehendem entwickelte Auffassung Luthers von der „menschlichen Vernunft" und dem „Glauben" gerade auch für die gegenwärtigen Verhältnisse hohe Bedeutung hat. Die Vernunft, der Menschengeist, mag in seinem Bezirk tun, so viel er nur kann. Die Naturwissenschaft — sie kommt hier an erster Stelle in Frage — soll suchen, erkennen und deuten, so weit sie nur irgend zu reichen vermag. Die Geschichtswissenschaft soll mit allem ihr zu Gebote stehenden Rüstzeug die Urkunde des Glaubens prüfen und den Gang der Entwicklung der Religion aufzeigen, — Luther selbst hat, wie erwähnt, Kritik geübt. Aber davor müssen wir uns hüten,

Wissenschaft und Religion zu vermengen. Der Glaube, die Religion ist ein Gebiet ganz für sich. Ein „farbiger Rand des Geheimnisses“, eine „ewige Macht“ (wie mans genannt hat) ist über alle Wissenschaft hinaus vorhanden. Jeder ernste Forscher auf den beiden eben bezeichneten Gebieten wird etwas davon empfinden. Das ist die Domäne der Religion, die ihre ganz besonderen Gesetze hat. Und das Hauptgesetz ist dies: daß der Mensch hier garnichts tut, sondern sich alles schenken läßt, — dasselbe also, das Luther, wie wir gezeigt haben, gegenüber der „Vernunft“ so stark herausstellt.

II.

Auf eben dieses Schenken von seiten Gottes läuft alles hinaus, was Luther über Christus sagt. Wenn wir das zu zeigen versuchen, so wird deutlich werden, inwiefern Luther uns hilft, die alten Glaubensformen wenigstens mit neuem Leben zu füllen. Wir werden sehen, wie bei aller Geschichtskritik doch das Religiöse sich selbständig und kräftig behaupten kann. Gewiß: Für Luther ist Christus der Gottessohn. Und alle Folgerungen der Dogmatik aus diesem Begriff waren Luther geläufig, schon als Erbe der Kirche, aus der er kam. Seine Kritik am Neuen Testament richtet sich nicht historisch im heutigen Sinn etwa gegen die Ueberlieferung vom Leben Jesu oder gegen die Dogmen über Christus. Aber wir erleben das Schauspiel, daß für Luther diese Dogmen ein ganz anderes Leben bekommen, als sie es in der römischen Kirche hatten und vielfach auch heute in der protestantischen haben.

Luther zeigt sich, aufs Ganze gesehen, außerordentlich sorglos gegenüber diesen Dogmen, ja sie erhalten ihren Wert erst, wenn sich der „Glaube“ in dem oben bezeichneten Sinn ihrer bemächtigt.

Wir haben hervorgehoben, daß für Luther Christus durchaus „Gottessohn“, „Gott“ ist. Ueberall stößt man in seinen Schriften darauf. Wir werden bald Genaueres davon hören, warum und in welchem Sinne das für Luther so wichtig ist.

Aber während gerade in der Gegenwart die Anerkennung der Gottessohnschaft Christi so gern als das Kriterium des rechten Glaubens aufgestellt und sie vielfach als der Hauptgegenstand aller Verkündigung von Christus angesehen wird, ist von Luther zu sagen, daß ihm die Menschheit Jesu genau ebenso wichtig ist, ja daß die Gottheit ihm nichts sein würde, wenn nicht die Menschheit dazu käme. Daß Gottes Sohn Mensch wird, ist ihm das Ereignis.

So hören wir ihn am ersten Weihnachtsfeiertag 1527 predigen: „Dies Evangelium (Luk. 2) können wir von Gottes Gnaden alle fast wohl, jedoch wissen wir nichts von ihm. Wohl wissen wirs, weil wir es so oft hören und lesen und singen, weil die Geschichte von der Geburt Christi uns genug bekannt ist, und doch wissen wir nichts. Grund: weil wir zu wenig oder gar nicht bewegt werden und geht uns nicht zu Herzen und schmeckt [uns] nicht, wie es müßte. Diejenigen aber verstehen das Evangelium von der Geburt des Knaben recht, welche haben Freude, Lust davon. Die bloß mit den Ohren hören, verstehen zu wenig, ist ein lauter Schemen, . . .“ (WA 23, 726). Das religiöse Interesse Luthers tritt in der Nachmittagspredigt desselben Tages hervor: „Betrachte, wie das Knäblein ist! Welcher Mensch fürchtet sich vor einem Knaben? Ist das nicht eine solche Kreatur, daß sich jedermann eher erbarmet als zürnet? Es läßt sich tragen, heben; es kocht ihm die Mutter einen Brei; da ist nicht ein Zeichen des Zornes [Gottes]. Wenn ich bedenke, daß Gottes Sohn so beschaffen gewesen ist: er hat Milch gesäugt, und doch soll er mein Gott sein, — wie kann ich mich vor ihm fürchten? wie kann ichs lassen, daß ich mich nicht freue?“ (WA 23, 731.) So mahnt Luther: „Du siehe an, wie er sich dir vor Augen gestellt hat. Satan freilich hat immer zu schaffen, Christum vorzustellen, wo er sich nicht vorgestellt hat, wie die Lügengeister ihn über den Wolken suchen. Ich bin auch auf derselben Treppe gewesen, ich habe aber ein Bein darüber zerbrochen. Sondern hier berühre Christum in der Wiege! Wenn er gewußt hätte, es sei dir besser, ihn zwischen den Engeln zu suchen, dann hätte ers

dir gesagt. Aber sein Wille war Friede und unser höchster Nutzen, daß er sich herunterlegt in der Mutter Schoß und läßt sich säugen, damit ich desto besser Freude an ihm schöpfen könne. Sonst bringt Satan mehr Majestät mir vor und meine Sünde und schreckt mich, so daß ich verzweifele." „Sei du mit der Majestät unverworren, sondern bleibe herunten und höre: »Euch [kommt] der Heiland« — etwa auf Rossen? Nein, sondern in der Windel. Ach, du hörst wohl, was ich dir sage; die Vernunft und der [menschliche] Wille will hinaufsteigen und [ihn] droben suchen. Aber wenn du Freude haben willst, so beuge dich hier hinab. Hier wirst du den dir geschenkten Knaben finden, der dein Schöpfer ist, und liegt vor dir in der Windel. Und das Herz spricht: Ich will bei diesem Kinde bleiben, wie es säuget, gebadet wird, stirbt. Denn wo dieser Mensch, der heut gepredigt wird, weggenommen wird: so bist du verloren, du kannst suchen, wo du willst, — such zwischen den Engeln! In Rom findest du ihn nicht! Und das wird jeder gestehen, der in dieser Schule [des Papsttums] war: daß es keine Freude gibt, wenn nicht in diesem Knaben; sobald der hinweg genommen wird, ist sogleich die Majestät [Gottes] da, welche schreckt. Wenn du dem Engel [der Verkündigung] glauben kannst, so bist du selig. Ich weiß von keinem Gott außer von dem in der Wiege. Sie [die Papisten] trennen die Menschheit und Gottheit und nennen jene eine Kreatur, ... aber laß dich nicht von dieser Menschheit hinweg weisen" (WA 23, 732 f.).

Als Ergänzung zu dieser starken Betonung der Menschheit Jesu ist die sehr charakteristische der Gottheit hinzuzunehmen, wie sie Luther in der Predigt am zweiten Weihnachtstag desselben Jahres ausspricht: Man soll Christum „im Fleisch" ansehen, aber nicht „gemäß dem Fleisch", d. h. in fleischlicher, menschlicher, „vernünftiger" Weise. Der Christ „hält ihn im Glauben, welcher eine geistliche Erkenntnis ist, für einen Heiland und Herrn. .... Ich höre von dem Knaben, daß er wahrhaftig körperlich aus der Jungfrau geboren ist. Aber er ist nicht für einen Knaben anzusehen, sondern als Heiland und Herr; so ist etwas Großes erforderlich,

das ist der geistliche Verstand, den das Evangelium gibt, nicht das [menschliche] Fleisch und die [menschliche] Vernunft. Sonst würden wir ihn, wie die Juden, [nur] für den Sohn des Zimmermanns halten. In dem Fleisch soll er mir bleiben, aber nach geistlicher Weise will ich ihn anschauen und mit geistlichen Augen; dann wird er mir jedoch nicht zum Sohn der Maria und des Zimmermanns, weil er Gottes Sohn ist..... Der Glaube spiegelt sich darin, wenn Gott mir vor Augen stellt: Christus geboren aus der Jungfrau. Da ist der Glaube zusammen mit einer fleischlichen Sache. Wenn hier jemand abwiche, fällt er aus einem Irrtum in den andern..... Ich soll etwas höher halten vom Evangelium, als ich mit [menschlichen Ohren] höre: ich höre eine menschliche Stimme, aber der Glaube stellt fest, es sei Gottes Wort. Wenn du gemäß dem Fleisch anschaust, siehst du ihn für einen Knaben an, er nutzt dir jedoch [dann] nichts. Wenn aber das Jesulein Gott und Heiland ist, ist er dir von Nutzen; du erkennst ihn nicht gemäß dem Fleisch, aber doch: im Fleisch. Und das sagt das Symbol: Ich glaube an Christum, geboren. Daß also nicht das Kindlein verachtet werde, sondern sieh die Worte, die von dem Kinde handeln, an: Daß es der Herr und Heiland ist" (WA 23, 736 f.).

Wir haben in diesen Aussagen alles Wesentliche vor uns, was Luther über Christi Person gedacht hat. Die Menschheit ist ganz real, wirklich; der Glaube erkennt Christum als Gottessohn, ja man kann sagen: als Gott.

Einzelnes mag das noch erhärten. Im Galaterkommentar erklärt er zu der Stelle Gal. 4, 4 (Geboren von einem Weibe): Paulus habe, indem er nicht „Jungfrau", sondern „Weib" sagt, „nicht der Würde des Geschlechtes, sondern einfach nur des Geschlechtes Erwähnung getan; und dadurch, daß er das Geschlecht nennt, will er bezeichnen, daß Christus selbst wahrer Mensch aus weiblichem Geschlecht geworden sei" (WA 40 [I], 561). Diese wahre Menschheit hat Luther auch für das Heranwachsen Jesu durchaus festgehalten. Zu Luk. 2, 40

bemerkt er am Sonntag nach Weihnachten 1527: „Hier hat man eine große Frage aufgeworfen: Wie konnte er [Jesus] zunehmen? Die lassen wir fahren. Wir wissen, daß Christus wahrer Mensch war, der, als er Knabe war, wie ein Knabe lebte; als Mann usw.; er sah nicht immer alles mit seinen Augen, so hatte er nicht immer viele und alle Gedanken, gemäß der Menschheit, sieht nicht immer alles“ (WA 23, 757). Gerade gegenüber den „Fragen“ der Scholastik und gegenüber den Schwarmgeistern, die nur die Gottheit anschauen wollten (WA 23, 733), hat Luther schlicht und scharf die Menschheit Christi betont. Wo seine Worte so klingen, als käme es ihm mehr auf die Gottheit als auf die Menschheit an, da muß man den Text berücksichtigen, den er eben behandelt und der ihm dann besonders die Betonung der Gottheit nahe legte; oder er befindet sich dann gerade in einer Auseinandersetzung mit Gegnern, die ihm die Gottheit Christi zu gefährden schienen. Die richtige, volle Menschheit Christi war Luther jedenfalls ein ganz wesentliches Stück des Glaubens; sie war der Gegenstand seiner Freude; sie war, wie wir gleich sehen werden, vor allem auch wichtig für das Erlösungswerk.

Bezüglich der Gottheit Christi ist noch zu sagen: Zunächst, daß Luther sie selten, ohne zugleich der Menschheit Christi zu gedenken, behandelt. Man darf das nicht auseinanderreißen. Gerade in dieser Verbindung liegt die religiöse Stärke der Gedanken Luthers über Christus. Es ist der Nachteil einer Darstellung der Theologie Luthers, wie sie Köstlin im 2. Teil seiner „Theologie Luthers“ gegeben hat, wenn man sie nach dem Schema der Dogmatik behandelt. Die menschliche und die göttliche Natur Christi und sein Werk bilden bei Luther durchaus ein Ganzes. Man kann schlechterdings nicht eins dieser Stücke für sich betrachten. Es büßt sofort von dem religiösen Leben ein, welches es in der Seele Luthers besaß.

Sodann: Wie wir es beim Weihnachtstext sahen, kommt es Luther auch bei den großen Herrlichkeitserweisungen, von denen die andern christ-

lichen Feste reden, durchaus auf das geistige Erfassen, das innere Aneignen im Glauben, der eben nicht nur ein Fürwahrhalten ist, an. Wir greifen, um das kurz zu zeigen die Predigtreihe von 1523 heraus; — man kann ebenso gut einen andern Jahrgang oder beliebige Stellen über diese Gegenstände aus sonstigen Schriften nehmen, und wird dieselben Gedanken finden. Am zweiten Ostertag sagt er zu der Emmausperikope: „Dies Evangelion, in einem Stück lehret es und reizet uns dazu, daß wir gerne reden und handeln sollen von dem Herren Jesu Christo, damit daß es anzeigt, welche Frucht davon folgt, obs gleich nicht so lauter verstanden und gefasset wird [nämlich in der üblichen Predigt jener Zeit], als es wohl sollt" (WA 12, 495). Am dritten Ostertag zu demselben Text: „Ist nun dem also, daß das Evangelion nicht anders lehret, denn wie Christus durch Auferstehung Sünd und Tod überwunden hat, so müssen wir freilich bekennen, daß es niemand kann zu Hilf kommen denn denjenigen, die Sünd und Tod fühlen. Denn die ihr Sünd nicht fühlen und nicht verzagt sind noch ihren Gebrechen sehen, denen ist es gar nichts nutz, schmecket ihnen auch nichts. Und wenn sie schon das Evangelium hören, so schaffet es doch nicht mehr bei ihnen, denn daß sie die Wort lehren und davon reden, wie sie es gehört haben, fassens aber nicht mit dem Herzen, es gibt ihnen auch weder Trost noch Freud. Darum wär es gut, wenns also könnt sein, daß man das Evangelion allein predigte an dem Ort, da solche blöde und erschrockene Gewissen wären" (WA 12, 507). Am 1. Sonntag nach Ostern wendet er sich gegen den bloß historischen Glauben: „Der Glaube (wie wir oft gesagt haben) soll also gestaltet sein, daß ein Jeglicher die Auferstehung des Herren Jesu Christi ihm zueigene, davon wir nun genug geredt haben, daß nicht gnug sei, allein glauben, daß er von Toten sei auferstanden; denn davon folget weder Fried noch Freud, weder Kraft noch Macht. Drum mußt du also glauben, daß er

auferstanden sei um deinetwillen, dir zu gut, und nicht um sein selbs willen in die Ehre gesetzt, sondern daß er dir und allen, so da an ihn glauben, helfe und daß durch seine Auferstehung Sünd, Tod und Hölle überwunden sei." Dann deutet er aus: „Das bedeutet die Figur, daß Christus durch verschlossene Tür hineinkommt und mitten unter die Jünger tritt und steht. Denn das Stehen ist nichts anders, denn daß er in unserm Herzen stehet, da ist er mitten in uns, also daß er unser sei, wie er da stehet und sie ihn bei sich haben" (WA 12, 518). Desgleichen betont er die ganz persönliche Aneignung: „Der es [das Lied: Christ ist erstanden] gemacht hat, hat wohl ein rechten Verstand gehabt, lässets nicht dabei bleiben, daß der Herr auferstanden ist, als er sagt: Christ ist erstanden usw., als wäre es damit genug, sondern gibt es uns heim und setzet dazu: Des sollen wir alle froh sein; wie können wir uns aber sein freuen, wenn wir nichts davon haben und [er] nicht unser ist?" (WA 12, 521.) Am Himmelfahrtstage spricht Luther, der ja die modernen naturwissenschaftlichen Erschütterungen der Gottheitswunder mit seiner Zeit noch nicht kannte, es einerseits aus, daß „es leichtlich gesagt und verstanden ist, daß der Herr ist gen Himmel gefahren und sitzet da zur rechten Hand Gottes", aber er fügt sogleich hinzu: „Es ist aber ein tot Wort und Verstand, wenn es nicht mit dem Herzen gefaßt wird" (WA 12, 562). Gerade auf die fortwährende Betätigung des Erhöhten an den Herzen der Menschen legt Luther allen Nachdruck: „Denn was ists nutz, wenn man nicht mehr predigt, denn daß er ist hingefahren und sitzt da oben müssig?" (WA 12, 564.) Und fast mystisch heißt es dann: „.... wer der Sünd will los sein und errettet vom Teufel und Tod, der muß dahin kommen, da er ist. Wo ist er aber? Hie bei uns ist er und darum im Himmel gesessen, daß er nahe bei uns sei; so sind wir bei ihm da oben und er bei uns hie unten: durch die Predigt kommt er herab, so kommen wir durch den Glauben hinauf" (WA 12, 565). Gerade mit Bezug darauf tadelt Luther wieder die Vernunft (WA 12, 562 Z. 28 ff.).

— So wendet er am Fronleichnamstag auch von dem Wunder des Abendmahls hinweg den Blick auf das innerliche Genießen: „Aber der Herr hats nicht auf die äußerliche Speis oder auf das Mahl gesetzt, sondern auf das Essen, daß mans im Herzen esse und also gespeist werd': denn auswendig nehmen und inwendig nicht, das ist nicht gespeist"; und er betont noch einmal: „. . . . wiewohl auch das Zeichen ein rechte Speis ist, aber wer es nicht nimmt im Herzen, den hilft es nicht" (W A 12, 583). Auch hier muß ausdrücklich gesagt werden, daß die zitierten Stellen sich ohne Mühe vervielfachen lassen, daß dies die durchaus herrschende Auffassung Luthers von der Metaphysik der Person Jesu ist.

Für die Belebung und Vertiefung der Religion in der Gegenwart ergibt sich hier folgendes Doppelte. Erstens: Wir dürfen, ja müssen nach Luthers Vorgang ebenfalls mit der vollen, echten Menschheit Jesu Ernst machen. Während für viele heutzutag an dem Dogma und der biblischen Erzählung von der Jungfrauengeburt aller Nachdruck auf die erste Hälfte dieses Wortes fälit im Sinne einer metaphysischen Sonderart der Person Jesu, legt Luther den Ton durchaus auf den zweiten Bestandteil: eine echte Geburt nach Menschenweise. Die Gottessohnschaft Jesu ist ihm aus anderen Gründen, nämlich religiös, von dem Werk Jesu, von dem wir bald zu reden haben, her gewiß: „Vom Vater von Ewigkeit geboren", das trifft Luthers Meinung hierüber und ist bisher zu wenig beachtet worden. Allerdings hat die volle Menschheit Jesu nach Luther ebenfalls ihre höchste Bedeutung für das Erlösungswerk, nicht so sehr an sich selbst im modernen Sinn von Persönlichkeit. Aber es ist doch durch Luthers Betonung echter Menschheit in Jesus einer modernen, historischen und psychologischen Betrachtung Jesu aufs kräftigste eine Bahn gebrochen. Ja, Luther weist geradezu in diese Richtung. Denn auch seine eigentümlichen Auffassungen von der Erlösungstat Christi bauen sich im tiefsten Grunde auf seelischen Leistungen des Erlösers auf. (Vergl. unten S. 237!)

Zweitens: Luther lehrt uns, die Metaphysik im Christus-

glauben durchaus religiös fruchtbar zu machen. Es kommt ihm alles auf die Wirkung dieser Metaphysik für das Innenleben des Einzelnen an. Wenn ihm, der ja die neuzeitliche Erschütterung dieser metaphysischen Anschauungen durch die Natur- und Geschichtsforschung nicht kannte, diese Metaphysik auch wirklich Realität war, so hat er doch das Wichtige daran in ganz persönlichen Glaubenswirkungen gesehen. Das bedeutet eine für seine Zeit geradezu erstaunliche Vertiefung der Religion an diesem Punkt, die uns Heutigen so recht wie eine Hilfe in Gegenwartsnöten zufällt.

III.

Vollends wertvolle Dienste leistet Luther endlich zur Belebung und Vertiefung der Religion in der Gegenwart durch seine Auffassungen des Werkes Christi. Man muß von mehreren Auffassungen reden. Wenigstens zwei ganz von einander verschiedene gehen nebeneinander her. Ja, die eine, wie wir sehen werden: echt paulinische, drängt die anselmische Satisfaktionslehre, die man als die echt lutherische Auffassung anzusprechen noch weithin gewöhnt ist, fast ganz in den Hintergrund. Beobachtungen, die in diese Richtung weisen, hat man an Luther bisher auch schon gemacht, aber man hat Luther doch auch hierbei mehr nach dem Maßstab der kirchlichen Dogmatik beurteilt, als er es verträgt (z. B. Köstlin, in seiner „Theologie Luthers" II, 155 ff.).

Gewiß findet sich bei Luther die Genugtuungs- und Stellvertretungstheorie Anselms, besonders wiederum da, wo die von ihm gerade zu betrachtenden Schriftstellen sie ihm nahelegen. Dies Letztere zu beobachten und zu beachten, ist sehr wichtig. Damit ist schon gesagt, daß sie im übrigen nicht die Hauptrolle in Luthers Gedanken über das Werk Christi spielt. Dieses Urteil läßt sich unschwer durch eine andere Erwägung belegen, die zugleich den Grund aufzeigt, warum diese Satisfaktionslehre für Luther von vornherein garnicht so wichtig sein und werden konnte. Sobald nämlich jenes bekannte Ringen Luthers um den gnädigen Gott in der Gewißheit der Gerech-

tigkeit aus Glauben seine Lösung gefunden hatte, stand, im Gegensatz zu allem Werk, Gottes frei schenkende Gnade für Luther ein für allemal fest. Gottes Gnade und Liebe trat in überwältigender Größe als das eigentliche Wesen Gottes so vollkommen in den Vordergrund, daß alles Andere, auch die Frage nach der Ermöglichung oder Vermittelung dieser Gnade dagegen verblaßte. Gott liebt, Gott ist gnädig, Gott schenkt, — das war die Hauptsache, das war alles.

Wir sehen hier eine Uebereinstimmung Luthers mit modernem Empfinden in der Sache selbst, allerdings auch eine Verschiedenheit in dem Grunde, der zu jener Uebereinstimmung führt. Beide, Luther und der moderne Mensch, sind zurückhaltend gegenüber der Satisfaktionslehre. Der moderne Mensch aus Bedenken des sittlichen Gefühls: Ist es ethisch zulässig, daß ein Anderer die Strafe für meine Sünden trägt? Und: Bleibt nicht die Schuld auch nach Erlaß der Strafe doch schließlich als meine Schuld bestehen? Für Luther aber geht Strafe und Schuld in der frei schenkenden Gnade Gottes vollkommen unter, — nicht anders, wie es Jesus selbst in dem Gleichnis von der Aufnahme des verlorenen Sohnes beim Vater dargestellt hat. So kommt Luther hier in der Sache dem modernen Empfinden entgegen. Durch den tiefen religiösen Grund seiner Auffassung aber führt er uns zugleich über uns selbst hinaus zur echten Religion.

Von hier aus ergeben sich nun wertvolle Auffassungen vom Amt und Werk Christi, die in ihrer Ausprägung verschieden sind, aber darin alle übereinstimmen, daß Christus nicht etwa für uns bei Gott eingetreten ist, sondern als Träger des göttlichen Wesens uns zu gut gehandelt hat.

Zunächst ist es zweifellos Luthers Meinung, daß Christus uns Gottes Liebe offenbart hat. Auch Köstlin hebt das hervor: die von ihm angezogene Stelle freilich, Luthers Erklärung von Joh. 17, 1—5, enthält wieder Ausführungen über die Versöhnung des Zornes Gottes durch Christus. Dadurch ist Köstlin veranlaßt worden, den Hauptgegenstand dieser

Offenbarung doch in der durch Christus geleisteten Genugtuung zu erblicken (a. a. O. 2, 149). Wie wir wiederholt hervorgehoben, ist aber stets der Text, den Luther auslegt, zu berücksichtigen. Derselbe legte ihm eben gerade auch hier (Joh. 17, 4) die Erwähnung des Werkes Christi im dogmatischen Sinn nahe.

Christus die Offenbarung der Gnade Gottes, — das ist aber der immer wieder hervortretende Gedanke Luthers, wo ihn der Schrifttext nicht ausdrücklich anderswohin leitet. Wir haben das bereits gesehen in jener Auslegung des Weihnachtsevangeliums 1527: „Welcher Mensch fürchtet sich vor einem Knaben? .... Da ist kein Zeichen des Zornes (Gottes). Wenn ich bedenke, daß Gottes Sohn so beschaffen gewesen ist, ... wie kann ich mich vor ihm fürchten? wie kann ichs lassen, daß ich mich nicht freue?“ (WA 23, 731.) Das sind doch Gedanken, die der Weihnachtstext an sich nicht nahelegt, sondern die Luther aus seiner Seele heranträgt. Auch am ersten Weihnachtstag 1531 spricht Luther im selben Ton der Freude davon, daß man bei Christus nicht an den zornigen Gott denken solle: „Der Engel sagt nicht, daß Christus etwas Schreckliches sei, sondern das, was der Christ wünscht und begehrt. Die Welt ist fröhlich, wenn sie Geld, Gewalt hat. Aber ein elend Herz begehrt nichts andres als Frieden, Trost und zu wissen, ob es einen gnädigen Gott habe. .... Denke nicht, Christus sei zornig. Er ist nicht deshalb gekommen, da er für uns starb; es ist kein Sauersehen. Er heißt hier, wie ihn die Engel definieren: Große Freude“ (WA 34 II, 506). Und weiter: „Daher scheide Christum und alle Werke, damit du nicht denkst, wie Gott zornig sei“ (WA 34 II, 507). Luther setzt diese Auffassung von Christus als dem Träger der göttlichen Liebe in Gegensatz zu der Auffassung des Papsttums von Christus als dem Herrn und Richter (WA 34 II, 506 f.). Wir sehen hier, wie diese Auffassung Luthers in der Tat ihre Wurzel in seinen Klostererfahrungen hat. Dem gegenüber ist es seine Freude, daß Gott und Christus nicht zornig sind, sondern voll Liebe. Diese Ueberzeugung entzieht aber eben dem Werk Christi die Bedeutung einer Versöhnung des Zornes Gottes. Natür-

lich gehört zu dieser Offenbarung der Liebe Gottes nun gerade auch das, was Christus getan hat. Schon daß er als wahrer Mensch geboren wurde, ist ein wichtiges Stück des Tuns Christi. Luthers Gedanken gehen hier ganz in den Bahnen der paulinischen Vorstellung der Kenosis (Phil. 2). Als eine Art Kenosis kann man in der Tat die eigentümliche, durchaus vorherrschende Auffassung Luthers vom Werk Christi kurz und gut charakterisieren.

Doch ehe wir uns dazu wenden, das näher auszuführen, ist noch eine ethisch-religiöse Darstellung des Werkes Christi zu erwähnen, welche Gottschick aus Luther entwickelt hat (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1897 S. 352 ff.): Die auf den sittlichen Wert Christi sich gründende Liebe Gottes zu diesem werde von Gott auf alle übertragen, welche im Glauben zu Christus gehören. Allerdings hat Gottschick selbst das Bedenken, daß dieser Auffassung des Werkes Christi, historisch angesehen, wohl nicht eine große Bedeutung in der Theologie Luthers selbst zuerkannt werden möchte, da nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Stellen ausdrücklich von ihr handeln. Aber er ist der Meinung, daß zwei andere Aussagen Luthers über das Werk Christi diese vorgetragene stützen, die eine: das oft von Luther angewendete Bild vom Verhältnis des Gatten zur Gattin, die andere: die Darstellung des Werkes Christi als eines Sieges über Sünde, Gesetz, Tod, Teufel. Aber jener zuerst genannten ist, meiner Ansicht nach, nicht der Wert einer selbständigen Anschauung vom Werk Christi beizumessen, sondern sie ist nur ein Hilfsgedanke, um zu verdeutlichen, wie Christus das, was er getan hat, auf uns überträgt. Diese letzte Auffassung aber von dem Sieg über Sünde, Gesetz usw. ist doch anders orientiert, als daß sie die gewiß modern-dogmatisch sehr ansprechende und religiös wertvolle Aufstellung Gottschicks stützen könnte. Wir können also Gottschick vom historischen Standpunkt aus nicht beipflichten.

Sondern, — und das ist unsere These, — die eben genannte Darstellung vom Werk Christi als dem Sieg über die feindlichen Mächte Gesetz, Sünde, Tod, Teufel ist die echt lutherische.

Gottschick bezeichnet sie allerdings als eine „phantastisch-mythologische“. Aber wenn sie auch auf den ersten Blick so erscheinen mag, ist sie doch, genauer angesehen, von außerordentlich starker religiöser Kraft und großer psychologischer Wirkung auf die Seele. In Uebereinstimmung mit Köstlin (Luthers Theologie 2, 157) sagt auch Gottschick, daß Luther diese Darstellung des Werkes Christi mit besonderer Vorliebe gebraucht habe. Eine eigentümliche Bestätigung erhält unsere Auffassung von der Wichtigkeit gerade dieser Anschauung für Luther dadurch, daß die neueste Darstellung der Theologie des Paulus eben dieselbe Anschauung vom Werk Christi als die echt paulinische nachgewiesen hat (Wrede in seinem Religionsgeschichtlichen Volksbuch: Paulus, S. 56 ff.). Wie fein hat Luther die eigentümlichen religiösen Vorstellungen seines großen Vorgängers nachempfunden! Und sie haben auch seine Gedankenwelt von früher Zeit bis zuletzt, man kann sagen: beherrscht.

Diese Darstellung vom Werk Christi ist in ihren Grundzügen folgende: Der Mensch befindet sich unter der Herrschaft von Gesetz, Sünde, Fleisch, Teufel, Tod, Hölle. Diese Mächte erscheinen in der lebhaften Darstellung Luthers (wie auch bei Paulus) geradezu als persönliche Wesen. Auch den „Zorn Gottes“ nimmt Luther, gewissermaßen wie eine außerhalb Gottes stehende böse Macht, zu den Genannten hinzu, ohne darüber zu reflektieren, wie er sich zur Liebesgesinnung Gottes verhält, jedenfalls als etwas, worunter die Seele des Menschen leidet. Nun wird Gottes Sohn wirklicher Mensch und begibt sich unter die Gewalt dieser furchtbaren Mächte. Diese vernichten ihn im Fleisch, sie stürzen sich auf ihn, kreuzigen ihn. Hier wird deutlich, warum Luther auf die wahre Menschheit Christi so großen Wert legt: an seiner M e n s c h h e i t , an seinem Fleisch üben diese Mächte ihre Herrschaft aus. Darin liegt zugleich, daß Christus auch mit seiner S e e l e bei seinem Werk beteiligt ist: er unterwirft sich dieser Herrschaft der bösen Mächte, er läßt sie an sich ihre peinigende, vernichtende Kraft ausüben. Auch der eigentümliche Gedanke des Paulus findet sich gelegentlich bei Luther wieder, daß diese Mächte das himmlische

Wesen Christi nicht erkannten, sich in dem Gottessohn täuschten, indem sie ihn für einen b l o ß e n Menschen hielten. Aber als Gottessohn, als „Gott von Art“, wie es in dem Weihnachtsliede heißt, blieb er nicht in dem ihm bereiteten Tode, sondern der Sieg über diese Todesmächte war sein. Alle Menschen, die ihn im Glauben aufnehmen, bekommen Teil an seinem Leben, weil er eben in Menschengestalt diesen siegreichen Kampf ausgefochten hat. Christus bekleidet die Menschen nun gewissermaßen mit seiner göttlichen Gestalt, und so sind auch sie Sieger über jene Mächte.

Nahegelegt wurde Luther diese Anschauung wohl besonders durch Gal. 2, 19: „Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben“. „Durch das Gesetz“, d. h. durch Christus, der als Mensch sich unter das Gesetz begab. Auch die Stelle Hosea 13, 14 ist hier wichtig: „Tod, ich will dir ein Gift sein; Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein“. Und in seiner Kirche fand Luther denselben Gedanken lebendig in dem Osterlied, welches er dann umdichtete:

Es war ein wunderlicher Krieg,
Da Tod und Leben rungen;
Das Leben, das behielt den Sieg,
Es hat den Tod verschlungen.
Die Schrift hat verkündet das,
Wie da ein Tod den andern fraß;
Ein Spott der Tod ist worden.

Nur einige Hauptstellen seien angeführt, um zu zeigen, wie lebensvoll Luther diese Gedanken ausspricht und wie sie immer wieder bei ihm hervorleuchten. Schon im Galaterkommentar von 1519 kann er sich in der Ausmalung dieses Kampfes gar nicht genug tun: „Wie der Tod den Tod, die Sünde die Sünde, die Gefangenschaft die Gefangenschaft, die Freiheit die Freiheit, die Knechtschaft die Knechtschaft, das Leben das Leben, das Gute das Gute, das Böse das Böse, der Fluch den Fluch, das Licht das Licht, die Finsternis die Finsternis, der Tag den Tag, die Nacht die Nacht, so hat das Gesetz das Gesetz aufgehoben. Darüber stehen in den Schriften,

besonders in Paulus, weit und breit Beispiele zu Gebote" (WA 2, 498). Man merkt es an dieser Häufung der Vergleiche, deren erste Hälfte immer für Luther ein Abbild für Christus war, wie sehr sein Herz bei diesem Gedanken in Sprüngen gegangen ist! Solche Kraft hat diese Vorstellung von dem Sieg Christi über die genannten Mächte, daß durch sie für Luther sogar die Gottheit Christi erst recht gewiß wird. So führt er, um eine der häufigen Stellen dieses Inhalts herauszugreifen, zu Jesaja 9 im Jahre 1526 aus: „Soll er nun Tod, Sünd, Gesetz zerbrechen, muß er wahrlich göttliche Kraft bei sich haben, sonderlich weil ers nicht für sich, sondern für uns tun soll und uns gegeben ist. Denn andern Leuten von Sünden, Tod und Gesetz zu helfen, ist eitel Gottes Gewalt" (WA 19, 150). Am Himmelfahrtstag 1527 trägt er wieder mit wuchtigen Worten in dem ihm eigentümlichen Verständnis von Eph. 4, 8: „Er hat das Gefängnis gefangen geführt" dieselben Gedanken vor: „.... er hat sich ins Allertiefeste heruntergelassen unter das Gesetz, unter den Teufel, Tod, Sünde und Hölle .... Darum fordert dieser Spruch, daß diese Person, so in die Höhe gefahren, zuvor herniedergefahren ist und derhalb nicht allein wahrer ewiger Gott von Ewigkeit vom Vater, sondern auch wahrer natürlicher Mensch von Maria der Jungfrauen, da die Zeit erfüllet war, geboren sei." Und weiter: „Weil es aber unmöglich war, daß seine Seele (wie S. Petrus Act. 2 sagt) sollt in der Hölle gelassen werden und sein Fleisch die Verwesung sehen, mußt' er aus dieser Tiefe und Tod wieder in die Höhe fahren, das ist zur rechten Hand Gottes ... Beides hat er versucht, beides werden wir auch lernen und versuchen müssen. Aber wir haben den Vorteil, daß Er, der Durchbrecher, Mich. 2, für uns hinaufgefahren ist, die Bahne gebrochen und richtig gemacht, daß wir ihm fröhlich, so wir anders an ihn glauben, nachfahren können" (WA 23, 702 ff.). Mit dieser Nachfolge unserseits meint Luther nicht sowohl eine körperliche in der Auferstehung vom Tode, sondern eine geistliche, täglich zu vollbringende: „Er richtet [nach dem Text] Zweierlei aus. Das Gefängnis hat er gefangen, höret auch noch nicht auf, hälts

ohn Unterlaß gefangen, das ist Eins. Das Andere: Er hat den Menschen Gaben gegeben, gibt sie noch ohn Unterlaß bis an der Welt Ende und teilets aus unter seine Christen" (WA 23, 705). Dramatisch beschreibt Luther den Kampf zwischen dem Gesetz und Christus: „Er war ein Mensch voll aller Gnaden, Gerechtigkeit, Lebens, ja er war das Leben selbst, und hat sich doch unter das Gesetz getan. Da kommt das Gesetz, richt sich an ihn, will einen Zuspruch zu ihm haben und mit ihm handeln wie mit allen Adamskindern. Christus schweigt still dazu, läßt das Gesetz (den grausamen Tyrannen, der über das ganze menschliche Geschlecht ein Urteil des Todes fället und spricht: Verflucht sei jedermann usw.) über sich herrschen und sich ohn alle Schuld von dem Gesetz verklagen und verdammen als einen verfluchten Sünder, ja er trägt den Titel und Schmach, daß er selbst ein Fluch sei, und gehet zu grund drüber, stirbt und wird begraben. — Nun gewonnen! schreit das Gesetz; es wußte aber nicht, daß es sich so schändlich vergriffen hatte, Gottes Sohn verdammt" usw. (WA 23, 709). Hier ist das Gesetz ganz so personifiziert und sein Selbstbetrug in genau derselben Weise ausgesprochen, wie bei Paulus 1. Kor. 2, 8. Ebenso heißt es von dem Kampf Christi gegen die Sünde: „Er ist ein Sünder worden, ja die Sünde selbst und hat also der Welt Sünde durch seine Sünde getilget und weggenommen" (WA 23, 710), und vom Kampf gegen den Tod: „Der Tod machet sich an Christum, wollt einmal ein niedlich Bißlin verschlingen, sperret seinen Rachen weit auf, fraß ihn auch hinein wie alle anderen Menschen. Christus wehret ihm nicht, sondern läßt sich von dem Tod verschlingen und bleibet ihm bis an den dritten Tag im Rachen stecken. Aber das niedlich Bißlin wollt dem Tod nicht bekommen, konnt es nicht verdauen, denn es war ihm zu stark, mußts derhalben wieder von sich geben und daran erwürgen. Also hat Christus durch seinen unschuldigen Tod unsern Tod, der aller Welt schrecklich ist, überwunden" (WA 23, 714). Hierher gehören auch die Gleichnisse vom Leviathan und Ichneumon, die Luther mehrfach gebraucht. (Vgl. auch Köstlin a. a. O. 2, 164.)

Im besonderen gibt über diese Auffassung Luthers vom Werk Christi noch Licht eine Stelle des Galaterkommentars von 1535 (zu Gal. 4, 5), bei der zugleich der religiöse Wert, die psychologische Wirkung dieser Vorstellung auf das Gewissen besonders deutlich wird: „Auf welche Art oder Weise hat Christus uns erlöst? Das war die Weise der Erlösung: Er ist unter das Gesetz getan. Christus fand bei seiner Ankunft uns alle gefangen unter Zuchtmeistern und Hütern, d. h. eingeschlossen und verwahrt unter dem Gesetz. Was tat er? Er selbst ist der Herr des Gesetzes, daher hat das Gesetz kein Recht auf ihn; es kann ihn nicht anklagen, weil er der Sohn Gottes ist. Dieser also, der nicht unter dem Gesetz war, hat sich freiwillig dem Gesetz unterworfen. Da übte das Gesetz alles gegen ihn aus, was es gegen uns ausgeübt hat. Es hat uns aber angeklagt und geschreckt, hat uns der Sünde, dem Tode, dem Zorn Gottes unterworfen und durch seinen Urteilsspruch verdammt. Und das hat es mit Recht getan, weil wir alle gesündigt haben usw. Christus aber hat keine Sünde getan, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden (1. Pet. 2, 22). Daher war er dem Gesetz nichts schuldig. Und doch hat das Gesetz gegen den so Heiligen, Gerechten und Gesegneten in gleicher Weise gewütet wie gegen uns verfluchte und verdammte Sünder und noch viel erbitterter. Es hat ihn angeklagt als einen Gotteslästerer und Aufrührer, es hat ihn zum Angeklagten aller Sünden der ganzen Welt vor Gott gemacht, endlich hat es ihn so betrübt und ihm Angst gemacht, daß er Blut geschwitzt (Luk. 22, 24), zuletzt hat es ihn durch seinen Spruch verdammt zum Tode, und zwar des Kreuzes." Hier wird deutlich, wie Luthers Auffassung vom Werk Christi mit vielen Einzelzügen aus dem historischen Leben Jesu aufs engste verknüpft ist und wie wichtig auch das Seelenleben Jesu, seine freiwillige Unterwerfung unter das Gesetz und seine Qualen, für diese Auffassung Luthers waren. Dann fährt Luther wiederum sehr lebensvoll fort: „Das ist in der Tat ein wunderbarer Krieg, wo das Gesetz, die Kreatur, mit dem Schöpfer so zusammenstieß und gegen alles Recht seine Tyrannei an dem Sohne Gottes ausübte,

welche es an uns Söhnen des Zornes ausgeübt hat. Weil also das Gesetz so schrecklich und gottlos gegen seinen Gott gesündigt hat, wird es vor Gericht gerufen und angeklagt. Da sagt Christus: Du Herrscherin Gesetz, Kaiserin und mächtigste und grausamste Tyrannin des menschlichen Geschlechts, — was habe ich verbrochen, daß du mich Unschuldigen angeklagt, erschreckt und verdammt hast? Hier wird das Gesetz, welches vorher alle Menschen verdammt und getötet hatte, seinerseits ebenso verdammt und getötet, da es sich nicht zu verteidigen oder zu reinigen vermag, also daß es sein Recht nicht bloß an Christus (gegen den es ja doch unrechter Weise gewütet und den es getötet hat) verliert, sondern auch an allen, die an ihn glauben. Da sagt Christus: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig seid unter dem Joch des Gesetzes! Ich hätte mit größtem Recht, ohne meinen Schaden, das Gesetz besiegen können; weil ich der Herr des Gesetzes bin, daher besitzt es kein Recht an mir. Aber euretwegen, die ihr unter dem Gesetz waret, habe ich euer Fleisch angenommen und mich dem Gesetz unterworfen, d. h. überflüssiger Weise habe ich mich in dasselbe Gefängnis, dieselbe Tyrannei und Knechtschaft des Gesetzes, unter der ihr als Gefangene dientet, herabgelassen, habe es erduldet, daß das Gesetz über mich, seinen Herrn, herrschte, mich schreckte, mich der Sünde, dem Tode und dem Zorn Gottes usw. unterwarf, was es nicht durfte. Daher habe ich mit doppeltem Recht das Gesetz besiegt, niedergestreckt, vernichtet, zuerst als Sohn Gottes, Herr des Gesetzes, sodann in eurer Person, was soviel ist, als wenn ihr selbst das Gesetz besiegt hättet.“ Hier tritt doch auch deutlich hervor, daß Christus nicht nur als Himmelswesen, Sohn Gottes, also metaphysisch, gewissermaßen unpersönlich, mechanisch der Sieger über das Gesetz geworden ist, sondern daß er durch ethische Beschaffenheit, als der Unschuldige, es überwunden hat. Sodann hebt Luther hervor, wie Paulus diesen Kampf und Sieg Christi allenthalben lehre: „Auf diese Weise redet Paulus von jenem wunderbaren Krieg allenthalben und pflegt, damit der Gegenstand angenehmer und herrlicher werde, das Gesetz durch Ver-

persönlichung abzumalen, als wenn es eine sehr mächtige Person wäre, die Christum verdammt und getötet hat, die er durch Ueberwindung des Todes seinerseits besiegt, verdammt und getötet hat, Ephes. 2: Indem er die Feindschaft durch sich selbst tötete, und Kap. 4 aus Ps. 68: Er ist aufgefahren zur Höhe und hat das Gefängnis gefangen geführt. Dieser Verpersönlichung hat er sich auch in den Briefen an die Römer, Korinther, Kolosser bedient: Durch die Sünde verdammte er die Sünde, usw." Auch hier sehen wir, wie Luther viele Stellen der Bibel gegenwärtig hatte, die von diesem Werk Christi reden. Dann kommt Luther auf den Wert dieses Werkes und die Art seiner Fruchtbarmachung für uns zu sprechen: „Durch diesen seinen Sieg hat also Christus aus unserm Gewissen das Gesetz hinausgetrieben, sodaß es uns nicht mehr vor dem Angesicht Gottes verstören, in Verzweiflung führen und verdammen kann. Es hört zwar nicht auf, die Sünde zu zeigen, anzuklagen und zu schrecken, aber das Gewissen, welches dies Wort des Apostels: Christus hat uns vom Gesetz erlöst, ergreift, wird durch den Glauben aufgerichtet und empfängt Trost. Endlich verhöhnt es in einem gewissen heiligen Hochmut das Gesetz, indem es spricht: Ich kümmere mich garnichts um deine Schrecken und Drohungen; denn du hast den Sohn Gottes gekreuzigt und zwar mit dem größten Unrecht gekreuzigt. Daher ist die Sünde, die du gegen ihn begangen hast, unvergebbar. Verloren hast du dein Recht und jetzt bist du hinfort nicht allein für Christus besiegt und erwürgt, sondern auch für mich, der ich an ihn glaube. Er nämlich hat uns diesen Sieg geschenkt. So ist das Gesetz für uns in Ewigkeit untergegangen, wenn wir nur in Christus verharren. Gott sei also Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unsern Herrn Jesus Christus!" (WA 40 I, 564 ff.)

Wie tief religiös ist das alles von Luther empfunden! Welche Gewißheit des Freiseins vom Gesetz und des Gnadenstandes bei Gott spricht sich jubelnd in diesen Worten aus! Und wie stark ergibt sich unmittelbar aus dieser Vorstellung die religiös-sittliche Forderung des Glaubens, d. h. der Hingabe an

Christus und des Beharrens bei ihm! — Auch an andern Stellen des Galaterkommentars trägt Luther mit größter Wärme innerster Beteiligung diese Gedanken vor, so zu Gal. 2, 19 f. (WA 40^{I}, 266—300) und Gal. 3, 13 (WA 40^{I}, 432—452). Luther wagt hierbei die stärksten Ausdrücke, wie den: „Christus ist mein Teufel gegen den Teufel“ (S. 279); oder, um den engsten Anteil an dem, was Christus mir durch seinen Sieg erworben hat, zu bezeichnen: „Was Christus gehört, gehört auch mir durch Zusammenleimung und Anklebung, welche durch den Glauben vorhanden ist, durch den wir gewissermaßen e i n Körper im Geist werden“ (S. 284). Und scharf wendet sich Luther gegen den „bloß historischen Glauben“, den auch der Teufel und alle Gottlosen haben (S. 285). In diesen an die Mystik erinnernden Worten zeigt sich die ganze Glut, Innerlichkeit und Wucht der Religiosität Luthers. Auch die eigentümliche Anschauung von dem Selbstbetrug der Sünde, wie auch Paulus (1. Kor. 2, 8) sie vorträgt, kehrt wieder: die Sünde „sieht nicht, daß er (Christus) die Person der unbesiegten und ewigen Gerechtigkeit ist“ (S. 439). Ebenso die Vorstellung vom Zorn Gottes gewissermaßen als einer Person außer Gott, wie es Rörer in seiner Nachschrift der Galatervorlesung in den sehr persönlichen, charakteristischen Worten Luthers selbst aufbewahrt hat: Christus „ist unter den Zorn Gottes in meine Person getreten und (hat) mich auf seinen Hals genommen und gesagt: Ich habe die Sünde begangen, welche Martinus getan hat“ (S. 442 f.). Hier sehen wir, welchen Gewissenstrost und welche Herzensfreudigkeit Luther gerade auch für seine eigene Person aus dieser Anschauung vom Werk Christi geschöpft hat; sie entsprach genau der ihm nach Klosterkämpfen siegreich und unverlierbar aufgestrahlten Gewißheit von der in Christus ihm geschenkten freien Gottesgnade. So schließt er die eine große Ausführung darüber im Galaterkommentar mit den frohen Worten: „Auf diese Weise befreit von diesen ewigen Schrecken und Martern durch Christus, werden wir, wenn wir das nur glauben, eines ewigen und unaussprechlichen Friedens und Glückes genießen“ (S. 452).

Für uns Heutige aber bedeutet diese Auffassung Luthers vom Werk Christi doch auch etwas sehr Wertvolles. Sie bietet einmal eine sehr lebensvolle, packende, obendrein männliche und dem deutschen Geist wohl besonders ansprechend erscheinende Vorstellung von dem, was Christus getan. Nicht ein nur leidender, sühnender, sondern ein handelnder, freiwillig aus Liebe zur Menschheit den Kampf gegen die bösen, uns beherrschenden Mächte führender und den Sieg erringender Christus steht vor uns. Die von jedem aus eigener Erfahrung täglich zu bestätigende Wahrheit des Kantischen Wortes vom „radikalen Bösen im Menschen" wird diesen siegreich bestandenen Kampf des „Durchbrechers aller Bande" uns nur um so wertvoller erscheinen lassen. Sodann: Diese Vorstellung leidet nicht unter dem Mechanismus, welcher der Satisfaktionstheorie doch im Grunde anhaftet. Für Luther ist ja die Gottheit Christi gerade aus diesem gewaltigen Werk Christi, das er selber an seiner Seele erfahren hatte, erst immer wieder leuchtend aufgegangen: ein Mensch hätte so Großes nicht leisten können! Aber Christus hat es doch auch wieder als echter Mensch geleistet, wie Luther ja stets stark hervorhebt. Gerade dieses menschlich Persönliche, dies Sittliche an Christus läßt sich für unsere psychologisch, ethisch gestimmte Zeit in noch weiterem Umfang nachweisen und fruchtbar machen, als es Luther selbst getan hat. Es fehlte jedenfalls, wie wir sahen, bei ihm keineswegs, ja es spielt im Grunde für seine Ueberzeugung die wesentlichste Rolle. Und endlich das Religiöse: In Christus sind wir aus der Tyrannei des Gesetzes, der Sünde, des Fleisches, des Teufels, des Todes, der Hölle und — wenn man, was Luther damit meint, recht versteht: — des Zornes Gottes heraus- und in das ewige Reich der Liebe Gottes hineingeschritten. Der Glaube, — das heißt nichts anderes als die wirkliche, tief innerliche Aneignung dieser Ueberzeugung, hat das zu Wege gebracht und erhält uns dies Geschenk der göttlichen Liebe. Vorher waren alle eigenen Werke vom Uebel; jetzt, nachher, wachsen sie von selbst aus der Gotteskindschaft heraus, auch sie ein Geschenk Gottes!

Ich glaube, wir werden nach allem Vorstehenden den Eindruck haben, daß Luther ganz unschätzbare Dienste zur Belebung und Vertiefung der Religion in der Gegenwart leistet. Er hat die Religion als einen ganz exklusiven Bezirk des persönlichen Lebens festgestellt, unerreichbar und darum auch unzerstörbar für die menschliche Vernunft, ja dessen Grundgesetz geradezu wider menschlich-vernünftiges Meinen ist, nämlich: daß der Mensch Gott nichts leisten kann, sondern sich alles von Gott schenken lassen muß. Luther hat sodann die echte Menschheit Jesu stark betont und damit einem immer mehr eindringenden geschichtlichen Verständnis derselben die Bahn geöffnet und andrerseits die Gottheit Jesu in einem geistlichen Sinn und als Glaubenswert verstanden. Endlich hat er in seiner am meisten hervortretenden Auffassung vom Werk Christi als eines Sieges Christi über die Mächte des Bösen und einer Hinüberrettung der Seelen in das Reich der Liebe Gottes eine Darstellung von der Erlösung gegeben, die psychologisch eindrucksvoll und zugleich ethisch sehr wertvoll ist.

Thesen und Antithesen.

[Vom „Naturwunder".]

In dem Aufsatz, den wir in diesem Heft H. Stephan verdanken, wird S. 205 f. von einem Umschwung gesprochen, der sich neuerdings in der Wunderfrage vollziehe. Er rechnet dazu auch, daß ich jetzt das Erlebnis Gottes im Naturwunder zu den notwendigen Bestandteilen der Frömmigkeit rechne. Das wird doch wohl so verstanden werden, nach meiner Meinung gehöre zur Frömmigkeit, einen nachweisbaren Vorgang von den Bedingungen gelöst zu denken, durch die er allein als ein solches Objekt bestimmt wird. Wer das von mir denkt, überschätzt meine Leistungsfähigkeit. Ich bin nicht so kühn, den Gedanken der Natur da beseitigen zu wollen, wo wir alle, wir mögen wollen oder nicht, ihn gebrauchen, um den Gegenstand, von dem wir reden, zu fixieren. Das Wort Naturwunder scheint mir der Ausdruck eines solchen Unternehmens zu sein, das auf eine Vergewaltigung des eigenen Denkens hinauskommt. Daß die Frömmigkeit Vieler sich eines solchen Wortes bedient, kann ich verstehen; ich würde es auch in der Regel für nutzlos halten, etwas dagegen zu sagen. Ich selbst gebrauche das Wort nicht. Das bedeutet aber nicht, daß ich dem Gedanken der Natur in der Religion ebenso wie in der Wissenschaft eine herrschende Stellung einräumen wollte. Im Gegenteil ist mir sehr viel daran gelegen, die Religion vor dem verbreiteten Irrtum zu bewahren, daß sie in den Grundsätzen der Wissenschaft Bestand haben und sich aussprechen könne. Religion kann man nur vertreten, indem man sich in eine Position begibt, die in sich selbst für die Gedanken der Wissenschaft keinen Raum hat. Freilich kommt die Religion von der Wirklichkeit nicht los, die die Wissenschaft zu einer geistig faßbaren Welt zu gestalten sucht. Aber in den Gestaltungen der Wissenschaft kann sie selbst sich nie bewegen. Wenn viele Vertreter der Wissenschaft in diesem Ein-

geständnis die Selbstauflösung der Religion sehen wollen, so braucht uns das nicht zu erschüttern. Es kommt auch sonst vor, daß treffliche Arbeiter ihren Berufskreis mit dem All verwechseln. Die Wissenschaft wird sich schließlich schon dazu bequemen, öffentlich das anzuerkennen, was ihre Vertreter, auch wenn sie sich dessen nicht bewußt sind, in der Stille tun. Sie führen ihr eigenes Leben nicht in der wissenschaftlich geordneten Wirklichkeit, sondern in der Wirklichkeit, die sie erleben. Diese Beziehung der Wirklichkeit auf uns selbst auslöschen zu wollen, ist im Grunde ein ebenso seltsames Unterfangen, wie das der eifrigen Frommen, die um Gottes willen den Gedanken der Natur ausrotten wollen. Die Anschauungen, die aus unserm Erleben der Dinge quellen, haben ihr eigenes von aller Wissenschaft unabhängiges Recht, wenn der ganze Vorgang ernsthaft oder wahr ist. Unsere Erlebnisse werden aber für uns selbst wahr, wenn sie nicht ein Chaos wechselnder Zustände bleiben, sondern uns verständlich werden als Handlungen Gottes. Finden wir in unsern Erlebnissen den Grund zu dem reinen Vertrauen auf die darin waltende lebendige Macht, so gestaltet sich aus ihnen eine innere Welt, die dem einzelnen Menschen ebenso sicher und unerschöpflich ist, wie der Wissenschaft die Wirklichkeit der Dinge im Raume.

Wenn wir aber wirklich das, was uns widerfährt, aufnehmen können als etwas, das Gott an uns tut, und uns an die Wahrheit dieses Gedankens gebunden wissen, so werden wir uns nicht verbergen wollen, daß wir damit etwas vor Augen haben, das sich in dem Gedanken der Natur nicht aussprechen läßt. Daß unsere Schicksale sich wunderbar zu unserer inneren Befreiung zusammenfügen, weil Gott sie uns antut, ist die Wirklichkeit, in der die Religion lebt. Den Weg dazu muß Jeder in seinen eigenen Erlebnissen finden. Wer ihn aber gefunden hat, sieht sich dann vor die Tatsache gestellt, daß er diese innere Welt nicht verbinden kann mit den Gedanken, durch die er die Beziehungen der Dinge, die er Andern nachweisen will, zu bestimmen sucht. Niemand denkt das religiös verstandene Ereignis zugleich als Naturereignis. Um dieses zu tun, muß er die religiöse Auffassung des Vorgangs bei Seite setzen. In den Gedanken der Wissenschaft gewinnen wir die Wirklichkeit, in der wir uns mit allen andern Menschen begegnen können, die Wirklichkeit eines wahrhaftigen Erkennens und eines wahrhaftigen Wollens. In den Gedanken der Religion gestalten wir die innere Welt, die Jeder für sich allein hat, die aber als die Fülle innerer Lebendigkeit

ihn glücklich und dankbar macht und ihn dadurch doch wieder den Andern nahebringt. Um diese Eigenart und Kraft der Religion nicht preiszugeben, dürfen wir auf den religiösen Namen für Ereignis, auf das Wunder und seinen Gegensatz zu dem Gedanken der Natur nicht verzichten.

Von den evangelischen Theologen sollte man wohl erwarten, daß sie im Ganzen der hier befolgten Auffassung des Wunderbegriffs zustimmen werden, ich glaube das auch von H. Stephan annehmen zu dürfen. Ausgenommen sind nur die, die eine Metaphysik, welche als Wissenschaft nicht auftreten kann, stützen wollen. Die vorstehenden Ausführungen hielt ich für nötig, weil die von Stephan gewählten Ausdrücke leicht ein falsches Bild entstehen lassen konnten.

Wilhelm Herrmann.

Die vorstehende Kritik ist berechtigt. Ich habe S. 206 oben den Begriff „Naturwunder" als Abkürzung für die Forderung Herrmanns gebraucht, die Kollision des Wundergedankens mit dem Gedanken der Natur als eine Notwendigkeit mutig zu tragen (Offenbarung und Wunder, 1908, S. 70). Das war an sich sehr mißverständlich und in diesem Falle desto gefährlicher, als auf S. 205 das Wort den gewöhnlichen Sinn hat. Da meine Unvorsichtigkeit die Ursache einer weiteren Erläuterung durch Herrmann selbst geworden ist, darf ich mich trotzdem ihrer freuen.

Stephan.

Zur Nachricht.

Als zweites Ergänzungsheft zu diesem Jahrgang geht gleichzeitig aus: Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. Von D. Georg Wobbermin, Professor in Breslau. 87 Seiten. Das Heft ist **Adolf Harnack, dem Mitbegründer unserer Zeitschrift, zum 60. Geburtstage gewidmet.**

Das bereits angekündigte dritte Ergänzungsheft von Theodor Sippell, Pfarrer in Schweinsberg: William Dells Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung mußte dieser Geburtstagsgabe zu liebe um einen Termin zurückgestellt werden.

Die Herausgeber.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsre Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Die Philosophie der Griechen. Von Dr. Paul Deussen, Professor in Kiel. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. Von Alfons Lehmen, S. J. II. Band: Kosmologie und Psychologie. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1911.

Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgegeschehen und menschlicher Vorstellungswelt. Von Hermann Graf Keyserling. München, J. F. Lehmanns Verlag, 1911.

Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung. Von Emil Kühn. Gotha, E. F. Thienemann, 1908.

Hauptprobleme der Philosophie. Von Georg Simmel. Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1911. (Sammlung Göschen.)

Einführung in die Philosophie. Von Professor Dr. Max Wentscher. Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1911. (Sammlung Göschen.)

Geschichte der Philosophie. V. Imanuel Kant. Von Professor Dr. Bruno Bauch. Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1911. (Sammlung Göschen.)

Wissenschaft und Philosophie, ihr Wesen und ihr Verhältnis. Von Dr. Paul Häberlin, Privatdozent in Basel. Erster Band: Wissenschaft. Basel, Kober C. F. Spittlers Nachfolger, 1910.

Nietzsche, Zarathustra und Jesus Christus. Von Paul Fischer, Professor in Blaubeuren. Stuttgart, Verlag der Evangelischen Gesellschaft, 1910.

Vorlesungen über das Wesen der Philosophie und ihre Bedeutung für Wissenschaft und Leben. Von Heinrich Schmid. Neu herausgegeben von R. Otto. (Bibliothek der Gesamtliteratur des In- und Auslandes, Nr. 2225—2230.) Halle, Verlag von Otto Hendel.

Probleme der Völkerpsychologie. Von Wilhelm Wundt. Leipzig, Ernst Wiegandt, 1911.

Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Unter Mitwirkung von Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl usw. herausgegeben von Georg Mehlis. Bd. I 1910/11, Heft 3. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Das Wesen der Religion. Von Prof. Dr. Baron Cay von Brockdorff. Osterwieck, A. W. Zickfeldt, 1910.

Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacher'schen Theologie. Von Lic. Dr. Hermann Süskind in Tübingen. Erster Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart. Sechs Vorlesungen. Von Professor Dr. Ludwig Ihmels. Leipzig, A. Deichert-sche Verlagsbuchhandlung Nachfolger, 1911.

Glaubensfragen. Von Lic. Otto Baltzer, Pfarrer in Guben. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 63). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Die Schulaufsicht über die höhere Schule. Von einem Direktor. (Beiträge zu Konservativer Politik und Weltanschauung, Heft 9). Berlin, Reimar Hobbing.

Die Notlage unserer Gymnasialjugend und einige Mittel zu ihrer Beseitigung. Von einem Direktor. (Beiträge zu Konservativer Politik und Weltanschauung, Heft 11/12.) Berlin, Reimar Hobbing.

Die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen im Königreich Sachsen. Von Dr. Albrecht Grafen von Montgelas. Leipzig, Röder u. Schunke, 1911.

Der Streit der Gegenwart um den religiösen Unterricht. Von Dr. Gustav Beißwänger. Stuttgart und Berlin, W. Kohlhammer, 1911.

Die Psalmen für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten erläutert von Lic. Paul Fiebig, Oberlehrer in Gotha.

Nebst einem Anhang: Das Kirchenjahr, die Ordnung des Gottesdienstes, Taufe und Abendmahl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Die Gleichnisse Jesu und die Bergpredigt in Verbindung mit rabbinischen Parallelen erläutert für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten. Von Lic. theol. Paul Fiebig, Oberlehrer in Gotha. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Weltanschauungsfragen, das geschichtliche Material zum Verständnis Jesu, Konfessionskunde für die Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten bearbeitet von Lic. theol. Paul Fiebig, Oberlehrer in Gotha. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Von Heinrich Julius Holtzmann. Zweite neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer. Zweite Lieferung (Sammlung theologischer Lehrbücher). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Handbuch zum Neuen Testament. I. Band. Erster Teil: Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache. Dargestellt von Professor Dr. Ludwig Radermacher in Wien. Bogen 1—5. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Offener Brief an Herrn Pfarrer Karl Jatho zu Köln. Von Wilhelm Zwick, Pastor zu Arenshorst. Osnabrück, P. Hoppenrath Nachfolger, 1911.

Der Kampf um die Christusmythe. Von Lic. K. Dunkmann, Wittenberg. (Beiträge zu Konservativer Politik und Weltanschauung, Heft 13/14.) Berlin, Reimar Hobbing.

Die Wahrheit über Jesus von Nazareth. Gedanken zu Herrn Professor Arthur Drews „Christusmythe". Von Friedr. Wilh. Brepohl in Wiesbaden. Berlin, Gerdes u. Hödel, 1911.

Jesus im modernen Leben. Von Dr. Alfred Schüz. (Zum höheren Leben, Heft 8). Leipzig, Jaeger'sche Verlagsbuchhandlung.

Moderne Surrogate für das Christentum. Von Konsistorialrat Lic. Dr. Simon, Münster. (Beiträge zu Konservativer Politik und Weltanschauung, Heft 2.) Berlin, Reimar Hobbing.

Der moderne Persönlichkeitskultus. Von Pfarrer Gerhard Hilbert, Dresden. (Beiträge zu Konservativer Politik und Weltanschauung, Heft 1.) Berlin, Reimar Hobbing.

Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit. Von Andrew Dickson White. Band I. Leipzig, Theod. Thomas Verlag.

Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung. Mit besonderer Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse. Von Dr. Hans Schreuer, Professor in Bonn. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1911.

Die rechtlichen Verhältnisse der Juden in Hamburg. Von Dr. Bruno Tannenwald in Hamburg. Hamburg, C. Boysen, 1911.

Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Friedrich Wagner in Breslau. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1911.

Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte. Eine Modernisten-Antwort auf die Borromäus-Enzyklika. Von Dr. Th. Engert. II. Band. Leipzig, Krüger u. Co., 1910.

Stirb und Werde. Von Dr. Alfred Schüz. (Zum höheren Leben, Heft 5.) Leipzig, Jaeger'sche Verlagsbuchhandlung.

Die höchste Kraft im Menschen. Von demselben. Ebenda.

Das Geisterreich. Von demselben. Ebenda.

Zur Philosophie des Todes. Von demselben. Ebenda.

Religion und Sittlichkeit. Von demselben. Ebenda.

Das Lebensrätsel. Von demselben. Ebenda.

Der Kern aller Religion. Von demselben. Ebenda.

Orthodoxie. Von G. K. C. München, Hyperion-Verlag Hans von Weber, 1909.

Der Apostel. Ein Szenarium von George Moore. Berlin, Paul Cassirer, 1911.

Die Persönlichkeit Gottes.

Ein philosophischer Versuch.

Von **Georg Simmel**, Professor der Philosophie in Berlin.

Die Diskussionen über das Dasein Gottes münden oft in die Erklärung des positiv Behauptenden: er könne zwar nicht angeben, w a s Gott sei, er glaube oder wisse aber, d a ß Gott sei. Das ist nicht die Vorstellung der Mystiker, daß Gott „ein Nichts" sei; denn diese will nur von ihm keine einzelne Bestimmung aussagen lassen, die notwendig etwas Einseitiges, Einschränkendes, Ausschließendes ist, und damit die Allumfassung, Alldurchdringung, Absolutheit des göttlichen Prinzips verneint; das göttliche „Nichts" des Mystikers bedeutet, daß Gott nichts Einzelnes, aber eben darum das Ganze ist. Jene erste Behauptung aber enthält keineswegs diesen pantheistischen Sinn, sondern die wunderliche Unlogik, die Existenz von Etwas zu behaupten, wovon man durchaus nicht sagen kann, was es denn eigentlich ist. Der Kritiker könnte ohne weiteres einwenden: mit welchem Rechte dieses Etwas Gott genannt werde? Gott sei ein leeres Wort, wenn zwar seine Realität behauptet, aber in keiner Weise aufgezeigt werden könne, w a s denn nun unter diesem Namen real sei. Der psychologische Grund dieses Verhaltens dürfte der sein: daß der Gottesbegriff für den modernen Menschen durch so viele und heterogene historische Inhalte und Deutungsmöglichkeiten hindurchgegangen ist, daß nur ein mit gar keinem Inhalt mehr festzulegendes Gefühl übrig geblieben ist, etwas viel Allgemeineres, als es der abstrakte Begriff wäre, der etwa das Gemeinsame

all jener verschiedenen Bestimmungen des Gottesbegriffes sein könnte. Man kann dies als das Extrem der Gläubigkeit bezeichnen: es wird sozusagen nur geglaubt, die Form des Glaubens als solche ist in der Seele wirksam, ohne daß sein Inhalt noch irgendwie angebbar wäre. Von der Seite des Objekts her ausgedrückt: die Frage oder Tatsache des Seins hat in der Logik des religiösen Bewußtseins die Prärogative gewonnen, die Existenz hat sozusagen ihren Inhalt verschlungen; es ist die Akzentuierung, die zuerst an Parmenides deutlich wurde, für den allein das allumfassende einheitliche Sein ist, während alle Bestimmungen, alles Dies und Das wesenlos und nichtig sind. So haftet hier an dem Sein Gottes alles Interesse, und — so wunderlich es in diesem abstrakten Ausdrucke erscheinen muß — was er ist, verschwindet in dem Abgrund dieses Seins-Gedankens. Diese objektive und jene subjektive Seite hängen zusammen: der Gegenstand des Glaubens ist das Sein. Das Was und Wie macht der Verstand, die Intuition, die Ueberlieferung aus; aber das gleichsam von diesen fertig gestellte Gebilde bleibt so noch in der Schwebe, in einer ideellen und noch fragwürdigen Begrifflichkeit. Erst der Glaube rückt es in die Festigkeit des Seins, das dem Verstande und der Phantasie mit ihren nur qualitativen und quantitativen Bestimmungen garnicht ergreifbar ist. Der Glaube ist sozusagen das Sinnesorgan, durch das uns das Sein als solches vermittelt wird.

Dieser enge Zusammenhang, in dem das Sein nur dem Glauben zugängig, der Glaube, genau angesehen, nur auf das Sein gerichtet ist, bezeichnet sozusagen den einen Pol des religiös gerichteten Bewußtseins. An dem andern sammeln sich die seelischen Energien, die die religiöse Welt ihrem Inhalte nach aufbauen, die Bestimmungen des göttlichen Wesens, die Heilstatsachen, die Imperative des Verhaltens. So unbedingt in der Lebenswirklichkeit der Religion natürlich beides unmittelbar Eines ist: die religiösen Inhalte und der Glaube an ihre Wirklichkeit — so treten sie doch in der Analyse, und nicht nur in ihr, auseinander. Denn an ihren Polen

stehen sich der religiöse Mensch als solcher und der Religionsphilosoph gegenüber. Für jenen ist der Glaube das Wesentliche, der Inhalt des Glaubens, obgleich er bis zur Selbstopferung für dessen Realität eintritt, ist daneben doch sozusagen etwas Sekundäres; wie sich einerseits an der Gleichgültigkeit vieler tief religiöser Naturen gegen jedes Dogma zeigt, andrerseits an der Abhängigkeit der Dogmen von dem unendlich variabeln Zufall der historischen Situation — während das religiöse Sein dieser, so mannigfaltigen Inhalte zugeschworenen Persönlichkeiten zweifellos das wesentlich gleiche ist. Ihr Wirklichkeitsglaube als solcher, als die Form der Religion, ist derselbe, obgleich dessen Inhalte die heterogensten sein mögen. Wenn nun andrerseits diese Inhalte dem Religionsphilosophen zum Gegenstand der Konstruktion, der psychologischen Erklärung, der logischen Kritik werden, so ist ihm insofern gleichgültig, ob sie geglaubt werden und ob sie wirklich sind — wie, mutatis mutandis, der Mathematiker mit den geometrischen Figuren verfährt, unbekümmert darum, ob ihre Gegenbilder in dem realen Raum auffindbar sind und welche Rolle sie und ihre von ihm gefundenen Gesetzlichkeiten in den Prozessen des praktischen Bewußtseins spielen.

Innerhalb dieser Philosophie also verbleibend, der keine religiösen Entscheidungen obliegen, weil sie nur gleichsam immanent über die religiösen Inhalte — ihren Sinn, ihre Zusammenhänge, ihre logische Dignität —, nicht aber über deren Wirklichkeit urteilt — untersuche ich hier den Begriff der „Persönlichkeit“ des göttlichen Prinzips. Gegen keinen andern desselben Bezirks vielleicht haben sich die verschiedensten Standpunkte mit so leidenschaftlicher Entschiedenheit gewendet, wie gegen diesen; für die „Aufklärung“ ist er ein Beweis, daß es sich in der Religion nur um der Vergöttlichung des Menschlichen handelt, der Pantheismus und die Mystik umgekehrt lehnen ihn als Vermenschlichung des Göttlichen ab. Allein es gibt eine höhere, beiden Kritiken entgehende Perspektive. Mag das Person-Sein des Menschen die Gelegenheitsursache für die psychologische Entstehung des „persönlichen Gottes“

sein; aber sein logisches und metaphysisches Fundament ist davon unabhängig.

Was heißt Persönlichkeit? Wie mir scheint: die Erhöhung und Vollendung, die die Form des körperlichen Organismus durch ihre Fortsetzung in das seelische Dasein gewinnt. Der Organismus ist innerhalb des physischen Daseins ein Ausschnitt, dessen Teile in einer engeren Wechselwirkung stehen, als irgend welche Zusammenfassungen solcher Elemente, die wir als unorganische bezeichnen. Das „Leben“ kreist innerhalb eines geschlossenen Umfanges, in dem jeder Teil durch jeden bestimmt ist und den wir wegen dieses dynamischen Zusammenhanges als „Einheit“ charakterisieren. Keinem Stück des Unorganischen kommt in diesem objektiven Sinne „Einheit“ zu. Ein Felsen oder ein Metallklumpen ist „einer“ nur im numerischen Sinne, weil er ein Exemplar eines an ihn herangebrachten Begriffes ist; wird er mechanisch gespalten, so ist jeder Teil für sich wieder Felsen oder Metall, das in demselben Sinne Einheit ist, wie vorher das größere — während keiner der Teile eines zerschnittenen Lebewesens in dem Sinne Einheit ist, in dem es vorher da ganze war. Nun aber ist die Geschlossenheit, in der die Elemente des körperlichen Organismus sich gegenseitig Form und Funktion bestimmen, keine vollständige, da das Lebewesen in fortwährenden Austauschverhältnissen mit seinem Milieu steht; aufnehmend und abgebend zeigt es sich einbezogen in ein größeres Ganzes, so daß es als eine Einheit in strengem Sinn, d. h. als ein sich selbst genügendes, aus den Relationen seiner Teile zueinander völlig verständliches Ganzes nicht gelten kann. Indem aber im Organismus die bewußte Seele erwächst, zeigen deren Inhalte nun einen Grad des Zusammenschlusses und der gegenseitigen Bedingtheit, der weit über jene körperliche Einheitlichkeit hinausgeht. Dies wird von einem fundamentalen Unterschied des Geistigen gegen das Körperliche getragen. Im Körperlichen verschwindet die Ursache in der Wirkung; nachdem diese eingetreten ist, ist jene so abgelöst und gleichgültig geworden, daß nicht einmal ein irgend sicherer Schluß von der Wirkung auf

die Ursache möglich ist. Diese Art der Kausalität besteht auch im Geistigen; außer ihr, oder vielleicht genauer: innerhalb ihrer aber noch eine andre, die wir als Erinnerung bezeichnen. Diese bedeutet, daß das frühere Ereignis nicht nur eine Ursache in jenem Sinne ist, d. h. nicht nur sein Energiequantum, seine Richtung, seine Beschaffenheit in die morphologisch vielleicht völlig anders gestaltete Wirkung umsetzt, sondern daß es, in seinem Inhalte, seiner morphologischen Identität sozusagen erhalten, als späteres Ereignis wiederkehrt. Während jede physische Wirkung, wie ich andeutete, prinzipiell durch eine beliebige Anzahl ganz verschiedener Ursachen hervorgerufen werden kann, kann die erinnerte Vorstellung, insofern sie erinnert ist, nur eine einzige Ursache haben: eben die inhaltlich gleiche, in einem früheren Moment bewußt gewesene Vorstellung — vorbehalten natürlich, daß der ganze dazwischen liegende Verlauf und die ganze übrige jetzt kooperierende Verfassung der Psyche es überhaupt zu der Erinnerung kommen läßt. Dies nun ergibt eine ganz einzigartige Konstellation. Während der Zeitverlauf als solcher das Vergangene vergangen sein läßt und ihm nur eine Wirkung auf das Spätere gestattet, die aber dies Spätere nicht zurückgeben und also nicht zu einer Wechselwirkung gestalten kann, hebt die Erinnerung das Vergangene in die Gegenwart und damit in eine relative Gleichgültigkeit gegen den Zeitverlauf. Nun aber werden Bewußtseinselemente durch Bewußtseinselemente unbedingt beeinflußt, d. h. wir können uns den kontinuierlichen Fluß unsres inneren Lebens nur unter dem Symbol denken, daß dessen Inhalte, in unsrer Abstraktion zu einzelnen, umschriebenen „Vorstellungen“ kristallisiert, sich untereinander modifizieren und so die Gegenwart des Menschen, im großen und ganzen, das Ergebnis seiner Vergangenheit ist. Allein da nun außerdem die Erinnerung das Vergangene zu Gegenwärtigem macht, so wird auch das so in uns lebende Vergangene durch die inzwischen und aktuell eintretenden Vorstellungselemente beeinflußt. Das heißt: die einsinnige, nur vorwärts drängende Kausalität der Zeit wird innerhalb des seelischen Lebens zu

einer Wechselwirkung. Da wir in diesem das Vergangene noch als identisch permanierenden Erinnerungsinhalt haben, so geschieht hier das scheinbar Paradoxe, daß die Gegenwart auf die Vergangenheit ebenso wirkt, wie die Vergangenheit auf die Gegenwart. In unsrer jeweiligen Bewußtseinslage ist der momentan neu erzeugte Inhalt in der Regel nur ein Minimum, der Hauptsache nach wird sie von erinnerten Vorstellungen gespeist und ihr Gesamtbild ergibt sich aus der Wechselwirkung oder als die Wechselwirkung zwischen diesen letzteren, die gewissermaßen unser ganzes bisheriges Leben repräsentieren, und den aktuell produzierten. So haben wir innerhalb des Bewußtseinsrayons eine Wechselwirkung und also eine organisch-personale Einheit, die unser körperliches Wesen an Geschlossenheit weit übertrifft. Wir werden auch nicht umhin können, die nicht bewußten Vorgänge, auf denen in irgend einer Weise die bewußten ruhen, in dauernden Wechselwirkungen begriffen zu denken. Gewiß ist das Bild der mechanischen Psychologie irrig, das „Vorstellungen" zu Wesen macht, die auf- und absteigen, sich verbinden und sich trennen usw. Ein solches Bild konnte nur so entstehen, daß die logisch ausdrückbaren Inhalte aus dem kontinuierlichen und einheitlichen Fluß des inneren Leben heraus abstrahiert und mit einer Art von Körper bekleidet wurden, so daß sie nun, gewissermaßen selbständig bestehend, erst ihrerseits dieses Leben zusammenzusetzen scheinen konnten. Die „Vorstellung" als ein grenzumschriebenes, für sich tätiges oder leidendes Element ist ein reines Mythologem, zu dem die Analogie der physischen Atomistik verführt hat. Dennoch sehe ich vorläufig keinen Weg, diese Doppelheit der Betrachtung des Seelischen zu vermeiden: es ist einmal ein einreihiger, in der dimensionslosen Lebenseinheit abrollender Prozeß — dann aber auch ein Komplex außereinander befindlichen Inhalte, die wir uns in mannigfachen Verhältnissen stehend denken müssen. So wenig wir nun den Symbol- und Projizierungscharakter dieses letzten Bildes vergessen, so wenig wir uns eine „Vorstellung" zwischen ihrem ersten Auftreten und ihrer späteren Reproduktion als

tale quale im Unbewußten wie in einem Kühlraum konserviert denken dürfen, wie den Schauspieler, der unsichtbar hinter den Kulissen auf sein Stichwort wartet — so ist doch irgend eine, noch so rätselhafte Art ihres „Beharrens“ unumgänglich. Da dieses Beharren nun unzählige Vorstellungen trifft und da keine einzige bei ihrem Wiederauftauchen eine absolute, starre Identität ihres Inhaltes zeigt, so müssen gegenseitige Beeinflussungen und Modifikationen während jenes Latenzzustandes angenommen werden. Die psychischen Elemente also, die irgendwie jenseits des Bewußtseins in uns bestehen, sind in fortwährenden Wechselwirkungen und schmieden sich dadurch gegenseitig zu der Einheit, die wir Persönlichkeit nennen. Denn diese ist doch nicht ein einfach beharrendes Zentrum, sondern ein Sich-Durchdringen, eine funktionelle Angleichung, ein Uebertragen, Sich-Beziehen, Sich-Verschmelzen innerhalb des Umkreises aller Vorstellungsinhalte überhaupt. Im Gegensatz also zu dem isoliert betrachteten seelischen Elemente, das als solches gleichsam unlokalisiert und nicht untergebracht erscheint, erwächst unsre „Persönlichkeit“ als das Geschehen, das wir mit dem Formsymbol der Wechselwirkung unter allen Elementen bezeichnen.

Wir wären also formal vollkommene Persönlichkeiten, wenn diese Wechselwirkung eine vollkommen geschlossene wäre und jedes seelische Geschehen seine Veranlassung ausschließlich in eben diesem Umkreis hätte. Allein das ist nicht der Fall. Wir sind auch mit unsrer Psyche, wie mit unsrem Körper, in die uns äußere Welt verwebt; es finden Wirkungen in ihr statt, die nicht aus ihr allein zu erklären sind, und es scheint auch, als ob gewisse ihrer inneren Vorgänge nach außen verliefen und sich nicht mit ihrer ganzen Wirkungsmöglichkeit in den psychischen Verlauf weitererstreckten. So wenig wir mit unsrem Körper den reinen Begriff des Organismus erfüllen, so wenig mit unsrer Seele den der Persönlichkeit. Mag dieser Begriff also auch psychologisch in der Erfahrung über uns selbst entstanden sein: seinem Sinne nach ist er „eine Idee“, eine Kategorie, die kein empirisches Einzelwesen ganz erfüllt. Schon

daß unser Dasein einen zeitlichen Verlauf als seine Form hat, daß es sich deshalb „erinnern“ muß, um seine Inhalte zu einer, immer fragmentarischen, Wechselwirkung zu bringen — verhindert jene Einheit der Inhalte, mit der wir Persönlichkeit im absoluten Sinne sein würden. Wie nun die Idee des Organismus sich nur an einer einzigen Vorstellung restlos realisiert: an der des Weltganzen, da dieses allein, seinem Begriffe nach, nichts außer sich hat, das die vollkommene, in sich geschlossene Wechselwirkung all seiner Elemente durchbrechen könnte — so ist der Begriff Gottes die eigentliche Realisierung der Persönlichkeit. Denn für ihn, wie die metaphysisch abgeschlossene Religiosität ihn denkt, besteht keine „Erinnerung“ in der menschlich-zeitlichen Form, die immer ihr Gegenteil, das Vergessen, in sich enthält. Für ihn besteht keine Vergangenheit, die ihre Inhalte nur in Bruchstücken an die Wechselwirkung seines aktuellen Zustandes überlieferte; wer sich nicht erst zu „erinnern“ braucht, für den gibt es keine Zeit, dem fällt nicht die Ganzheit und Einheit seines Seins in das Brüchige und Lückenhafte der zeitlichen Distraktion. Was man die „Ewigkeit“ Gottes, sein Enthobensein aus der Zeitbedingtheit genannt hat, ist die Form, in der sein absolutes Persönlich-Sein möglich ist. Er wird durch dieses nicht vermenschlicht, sondern er bezeichnet grade das, woran der Mensch nicht hinanreicht: die absolute Verknüpftheit und Selbstgenugsamkeit des ganzen Daseinsgehaltes. Ein Wesen, das der Teil eines Ganzen ist, wie der Mensch, kann nie vollkommene Persönlichkeit sein, weil es sich von außen speist und nach außen abgibt, — was in der Form des Nebeneinander eben dasselbe ist, was die Angewiesenheit unsrer Existenz auf die Erinnerung in der Form des Nacheinander ist: kein Moment wirklich in sich geschlossen, ein jeder auf Vergangenheit und Zukunft angewiesen und so keiner wirklich ganz er selbst. Es ist ganz irrig, daß der Gott in dem Maße Persönlichkeit sei, in dem der Mensch ihn in seine Eingeschränktheit hinabzieht. Denn grade das, was den Menschen einschränkt: daß er nur der Teil eines Ganzen ist, statt selbst ein Ganzes, und daß sein Dasein keine gesammelte Ein-

heit ist, weil es in zeitliche und nur durch die Erinnerung verknüpfte Momente distrahiert ist — grade das verhindert sein ganz eigentliches Persönlichkeit-Sein. Grade in dem Maße, in dem die Idee Gottes ein wirkliches Ganzes und ein zeitloses Ein-für-alle-Mal, eine absolute Verbundenheit aller seiner Daseinsmomente ist, in dem Maße also, in dem er grade über den Menschen hinausreicht, erfüllt er den Begriff der Persönlichkeit. Wie wir schon unsre eigene unvollkommene Einheit zu dem Ich verdichten, das sie in rätselhafter Weise trägt, so kristallisiert die wirkliche Einheit des Weltseins zu einer restlosen Ichform, zu der absoluten Persönlichkeit. Wenn man etwa sagt: Der Gott als Persönlichkeit ist die Persönlichkeit als Gott — so ist das wohl wahr; nur daß dies nicht die kleine Persönlichkeit des Menschen ist, sondern grade die große der Welt, die das jener versagte Ideal der Persönlichkeitsbestimmungen verwirklicht und damit der religiösen Empfindung entgegenkommt. Indem diese Empfindung sozusagen der Form des Alls gilt, jenseits seiner von ihr zusammengehaltenen Einzelheiten, ist ihr Gegenstand der Gott, zu dem dieser Sinn des Ganzen zusammenwächst.

Noch einmal sei erwähnt: ob dieser Gott objektiv existiert oder auch subjektiv geglaubt wird, hat mit dieser rein ideellen Bestimmung seines Begriffes nichts zu tun, für die Sein oder Nichtsein nicht die Frage ist. Jedenfalls aber wird mit ihr die Alternative zwischen der pantheistischen und der personalistischen Auffassung des göttlichen Prinzips auf eine neue Basis gestellt. Macht man mit dem Begriff der Persönlichkeit Ernst — so daß sie nicht die Beschränktheit unseres Seins ist, sondern grade das, woran unser Sein nur in beschränktem Maße teil hat, was wir grade als beschränkte Wesen *nicht* sind — so kann er sich nur an einem absoluten Wesen realisieren, an einem, das entweder mit der Totalität der Welt Eins ist, substantia sive Deus, oder an einem, das sozusagen das Totalitätsmoment der Welt bedeutet, vergleichbar der Seele als ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. Allein der pantheistische Gedanke macht noch weiterhin Probleme und Widersprüche im Gottes-

begriff sichtbar, für die dessen Persönlichkeitsform eine Lösung gibt.

Die Bedeutung des göttlichen Prinzips knüpft sich in dem weit überwiegenden Teil aller Religionsgeschichte daran, daß der Gott dem Gläubigen und seiner Welt gegenübersteht. Der Gott, dem man sich gibt, ist vor allem der mächtige; und dieses Motiv, vom rohesten Aberglauben bis zu der sublimsten christlichen Spekulation führend, setzt irgendeine Selbständigkeit des Daseins voraus, an dem sich die Macht bewährt, formend, überwindend, lenkend; ein Gott, der mit dem Dasein in eine Einheit verschmolzen ist, kann keine Macht haben, weil er kein Objekt für diese besäße. Es bedarf dieses Gegenüber zwischen dem Gott und dem Einzelwesen nicht weniger für das Motiv der Liebe. Wenn die mystische Leidenschaft sich mit ihrem Gotte bis zur Einheit durchdringen und jede Schranke des Andersseins niederreißen will, so mag sie mit jedem Schritt zu dieser Vereinigtheit sich weiter, tiefer, in ihrer Liebe beseligter fühlen — aber in dem Augenblicke der völligen Erreichtheit würde sie sich im Leeren sehen; denn in dieser absoluten Einheit würde sie nur sich selbst greifen. Indem die Zweiheit ganz schwände, wäre auch die Möglichkeit des Gebens und Nehmens, des Liebens und Geliebtwerdens verschwunden, an die, wie die Seele nun einmal beschaffen ist, auch die religiöse Seligkeit geknüpft bleibt. Auch wo diese Gefundenhaben und Besitz ist, klingt die suchende Sehnsucht noch in irgend einer seelischen Schicht an oder nach; auch die Ruhe in Gott wird nur an einer dennoch gefühlten Entferntheit gewonnen. Dieses Gegenüber aber, das die Liebe und das vor allem die Macht fordert, will sich mit der Absolutheit des göttlichen Wesens nicht vertragen. Denn jede Selbständigkeit der Dinge, jedes Nicht-Sein Gottes in ihnen ist eine Grenze seiner Macht, die doch keine Grenze kennen soll. Ohne den Willen Gottes fällt kein Sperling vom Dach — das heißt doch nicht, daß er, als ein passiver Zuschauer des Weltlaufs, nur nichts gegen ihn einzuwenden hat, sondern offenbar, daß er die wirksame, veranlassende Kraft in jedem Geschehen ist. Da nun aber alle

Dinge in unaufhörlicher Bewegung sind, alle scheinbare Stofflichkeit in rastlose Oszillationen aufgeht — bleibt denn dann noch etwas, wo er nicht sei? Wenn die Welt Bewegung ist und er der Bewegende in jeder Bewegung, so ist die Welt nichts außerhalb seiner. Das Werk, das durch den Willen eines menschlichen Schöpfers wird, geht freilich in diesem Willen nicht auf, es ist noch etwas Andres als er selbst; aber doch nur, weil der Mensch ein Sein, ein Material vorfindet, an dem er wirkt. Wenn Gott aber wirklich allmächtig ist und alles durch seinen Willen ist, so ist nichts außerhalb seiner, so ist er das Sein und Werden aller Dinge. Ganz willkürlich ist es deshalb auch, wenn die verschiedenen Punkte der Wirklichkeit von seinem Willen in verschiedenem Grade getragen sein sollen, wenn die Erscheinungen hier und dort den „Finger Gottes" zeigen, während andere in trotziger Freiheit und „Gottverlassenheit" sich ihm entzögen. Heißt das nicht, die Unterschiede unseres Erkennens, das Durcheinander von Blindheit und Scharfsichtigkeit unseres Blickes in die Wirklichkeit hineintragen? Wenn ein Punkt die Erscheinung des göttlichen Willens ist, so muß jeder andere es ebenso sein. Der strenge gesetzliche Zusammenhang des Kosmos einerseits, die Einheit Gottes andrerseits verbieten, daß die Welt in ihren verschiedenen Provinzen ein verschiedenes Verhältnis zu ihm habe. Wenn der Fall des Sperlings vom Dache der Kraftwille Gottes ist, so ist es die unvermeidliche Konsequenz, daß die Welt völlig in seiner Einheit befaßt ist, daß es zwischen ihm und ihr nirgends ein Gegenüberstehn, ein Anderssein geben kann.

Dieser dialektische Prozeß, der den konsequenten Gottesbegriff in den Pantheismus hinüberentwickelt, bei dem so entwickelten aber nicht stehen bleiben kann, weil unentbehrliche religiöse Werte an das Gegenüber und das Sondersein zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch geknüpft sind — dieser Prozeß durchzieht mit seinen Erschütterungen das Innerste aller Religionen, die mit der Absolutheit des göttlichen Prinzips Ernst machen. Vielleicht bedarf es garnicht einer „Versöhnung"

dieses Gegenspieles von Verschmolzenheit und Trennung; vielleicht ist dieses Von-einem-zum-andern-Getriebenwerden der allein angemessene Ausdruck unsres Verhältnisses zum Unendlichen, das wir nicht mit einer einreihigen Formel festzulegen hoffen dürfen. Allein die Vorstellung Gottes, an der diese Konstellation gewissermaßen ihr anschauliches Symbol findet — ist seine Persönlichkeit. Denn es ist doch deren Wesen, daß eine Unbeschränktheit von Inhalten, deren jeder einzelne eine gewisse Selbständigkeit besitzt, dabei doch als Inhalte oder Erzeugnisse einer zusammenfassenden Einheit begriffen werden. Das Ich umgreift jeden seinen Gedanken, Gefühle, Entschlüsse als etwas nur an ihm, nur in ihm Mögliches und Wirkliches, als einen Pulsschlag seines Lebens, als die momentane Zuspitzung und Darstellung seines Seins — und dennoch steht es jedem dieser Inhalte gegenüber, als ein Nicht-darin-Aufgehendes. Aber auch der Inhalt geht in ihm nicht auf: denn es beurteilt einen jeden, es akzeptiert oder verwirft ihn, es ist Herr über ihn oder nicht: das Geborensein aus dem Ich und daß er ein Teil von dessen Leben ist, ist jenes eigentümliche Zugehörigkeitsverhältnis, das eine Distanz und Freiheit nicht hindert. Wenn schon im körperlichen Leben das Glied dem ganzen Organismus anders verbunden ist, enger und freier, als der Teil eines mechanisch-starren Systems dem Ganzen — so spannen sich diese Gegensätzlichkeiten innerhalb des Psychischen noch mit ganz andrer Energie. Je mehr wir uns als Persönlichkeit fühlen, als desto unabhängiger wissen wir unser Ich von jedem einzelnen Inhalt, desto weniger reißt irgend einer es mit; desto selbständiger steht auf dieser Ausbildungsstufe aber auch jeder einzelne Inhalt in seinem logischen und ethischen, seinem dynamischen und historischen Rechte dem Ich gegenüber, in dessen sonst bestimmtes Gesamtschicksal nicht hineingezogen. Und doch: je mehr wir Persönlichkeit sind, desto mehr färben wir die Gesamtheit unserer Inhalte mit der Färbung unseres Ich, desto charakteristischer ist jeder als zu uns gehörig erkennbar, desto souveräner ist dieses Ich nicht nur im Sinne der

Unabhängigkeit von jedem einzelnen, sondern auch im Sinne der Herrschaft darüber. Alle „Persönlichkeit" hat dieses Doppel- und Gegenspiel zwischen dem einzelnen Element und dem einheitlichen Ganzen in sich; sie unterscheidet sich damit völlig von äußerlich verwandt aussehenden Erscheinungen, wie dem Staat; denn, wie omnipotent er sei, der Staat kann immer nur gewisse Teile der Gesamtexistenz seiner Bürger umgreifen. An der Existenzform der zur Persönlichkeit gestalteten Seele scheitern alle sonst gewohnten logischen Kategorien: wie hier das einzelne seelische Element dem Ich wurzelhaft einwohnt und das Ich in dem Innerlichsten von jenem lebt, und wie doch beide einander gegenüber stehn, um alle Mannigfaltigkeit von Nähe und Distanz, Kontrast und Verschmelzung zu erfahren — das kann eigentlich nicht beschrieben, sondern nur erlebt werden; und dazu gibt es in unsrer historischen Vorstellungswelt nur die eine Analogie: eben jenes, für die Logik so problematische Verhältnis zwischen Gott und Welt. Daß die Gleichzeitigkeit von Gegenüberstehn und Einssein, die das religiöse Bewußtsein dauernd erlebt, kein Widersinn ist, dafür besitzen wir gleichsam ein Pfand in dem Erlebnis der Persönlichkeit. Jenem Doppelverhältnis gemäß muß Gott, wenn man ihn überhaupt denken will, als Persönlichkeit gedacht werden: als die Einheit und Lebendigkeit des Daseins, die ihre einzelnen Produkte sich gegenübersieht, Macht über sie übend, aber in gewissen Intervallen doch ihrer Selbständigkeit nicht Herr, in jedem Einzelnen lebend und es doch wie in einer Distanz haltend, die zwischen Fremdheit oder Abfall und innigstem Verschmolzensein unendliche Stufen zeigt. Indem Persönlichkeit Zentrum und Peripherie oder: einheitliche Ganzheit und Teile und jenes einzigartige Verhältnis zwischen ihnen bedeutet — ist die Persönlichkeit Gottes nicht der Widerspruch gegen den Pantheismus, sondern nur gleichsam der lebendig gewordene Pantheismus selbst.

So wenig wie die erste Bestimmung der Persönlichkeit: die geschlossene Wechselwirkung der Elemente, in ihrer Uebertragung auf das göttliche Prinzip ein Anthropormophismus

war, so wenig ist es diese zweite. Denn mögen wir auch die in gleichzeitiger Umfassung und Sonderung bestehende Relation zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen nur in uns selbst erleben, so ist sie doch ihrem Sinne nach eine allgemeine, garnicht an ein bestimmtes Dasein geknüpfte Wesensform überhaupt, die in sehr verschiedenen Vollkommenheitsmaßen realisiert sein kann, eine Kategorie, unter die wir die unmittelbare Tatsache unsres Daseins bringen, um es anschauen und ausdrücken zu können. Ein Anthropomorphismus des Göttlichen liegt nur vor, wo ein aus der menschlichen Erfahrung und Existenz als solcher hervorgegangener und an diese prinzipiell gebundener Begriff auf das Transzendente übertragen wird. Wenn aber umgekehrt ein Begriff seinem Sinn nach über der menschlichen Existenz steht, ein Ideelles und gleichsam Absolutes, durch das diese Existenz, mehr oder weniger an ihm teilhabend, erst gedeutet wird — so haben wir an dieser Art von Begriffen grade die einzige berechtigte Möglichkeit, das Göttliche als i h r e Vollendung, als die Realisierung ihrer absoluten Bedeutung zu denken. Man mag den Glauben an das Göttliche, als ein Seiendes, grundsätzlich ablehnen; aber es seiner Idee nach, geglaubt oder nicht, als Persönlichkeit zu bezeichnen, ist keineswegs eine Vermenschlichung seiner. Sondern es ist, eher umgekehrt, die Unterordnung des menschlichen Ich unter den ganz allgemeinen Begriff einer Existenzart, von der jenes nur ein einzelnes, eingeschränktes Beispiel, Gott aber die absolute, dem Weltganzen gegenüber sich vollziehende Erfüllung bieten kann.

Endlich kann man dieses Wesensbild der Persönlichkeit noch in einer andern, sozusagen gesammelteren Form anschauen. Als die entscheidende Charakteristik des persönlichen Geistes erscheint mir sein inneres Sich-Selbst-Trennen in Subjekt und Objekt, das eines und dasselbe ist, seine Fähigkeit, zu sich selbst so Ich zu sagen, wie zum Andern Du, sein Selbstbewußtsein, mit dem er die F u n k t i o n seiner selbst zum I n h a l t seiner selbst macht. Mit dem Selbstbewußtsein hat das Leben sich in sich gebrochen und hat sich wiedergefun-

den; womit natürlich nur ein schlechthin einheitlicher Akt für den Ausdruck in eine zeitliche Folge auseinandergezogen ist. Das ist die Grundtatsache, wenn man will: das Grundwunder des Geistes, das macht ihn zum persönlichen, daß er, in seiner Einheit verbleibend, sich dennoch sich selbst gegenüberstellt; die Identität des Wissenden und des Gewußten, wie sie im Wissen um das eigne Sein, um das eigne Wissen vorliegt, ist ein Urphänomen, das sich ganz jenseits des mechanisch-numerischen Gegensatzes von Einheit und Zweiheit stellt. Der Weg des Lebens, wo jeder spätere Augenblick des Wesens von seinem früheren lebt, ein andrer und doch ein Leben in beiden, wo das Erzeugte das Erzeugende fortsetzt, ein andres und doch irgendwie dasselbe — dieser zeitlich erstreckte Weg hat sich im Selbstbewußtsein zurückgebogen oder findet in ihm seine zeitlose Grundform. Was den Organismus im Tiefsten vom Mechanismus unterscheidet: daß eine Vielheit in ihm zur Einheit zusammengefaßt ist oder daß eine Einheit sich in ein nach Raum und Zeit vielheitliches Leben entfaltet, ist in dem Wesen des persönlichen Geistes, dem Bewußtsein von sich selbst, wie in einen Punkt gesammelt. Denn „Wechselwirkung", die das Wesen des Lebendigen und des Geistes überhaupt war, hat in dem Selbstbewußtsein — darin, daß das Subjekt sein eigenes Objekt ist — gleichsam seine absolute Gestalt gewonnen.

Hiermit scheint auch die Form am reinsten ausgedrückt zu sein, in der die Einheit des göttlichen Wesens symbolisiert wird. Von religionsgeschichtlicher Seite ist behauptet worden, es hätte noch niemals einen ganz reinen Monotheismus gegeben. Es scheint, als ob das göttliche Prinzip eine Tendenz zur Spaltung — und sei es auch nur, daß Seraphim oder „Geister" ihm zur Seite stünden — unvermeidlich in sich trüge. Und seine vollkommenste Einheit, wie sie im Pantheismus und teilweise in der Mystik empfunden wird, ist zugleich seine vollkommenste Auflösung in die Vielheit der realen Erscheinungen. Damit scheint mir eine Annäherung an den Persönlichkeitsbegriff gegeben zu sein, der freilich hier besonders vorsichtig vor Anthropomorphismus bewahrt werden muß. Das Selbst-

bewußtsein, mit dem das Denken, in seiner Einheit verbleibend, sich in sich spaltet, um sein eignes Objekt zu werden, ist die Grundtatsache des Denkens überhaupt und sein gesammeltster Typus, seine reinste und sicherste Form, gewissermaßen der Vorentwurf für jedes Denken eines Einzelinhaltes. Die große Dunkelheit des Denkens: wie es, als ein in sich verbleibender Prozeß, doch einen Gegenstand haben könne, wie es mit der reinen Subjektivität seines Ablaufes doch ein ihm Gegenüberstehendes in sich einziehen könnte — ist dadurch aufgehellt, daß es dieses Insich und Außersich, diese Geschlossenheit und den Einschluß des Gegenüber schon, als Selbstbewußtsein, in sich selber hat, daß die Identität von Subjekt und Objekt die Form seines eignen Lebens ist. Damit zeichnet es, hier freilich nur innerhalb der Kategorie des menschlichen Denkens, die Idealform jener Spaltung, die das göttliche Prinzip erfährt, ohne darum doch — und mit steigender religiöser Entwicklung immer weniger — seine metaphysische Einheit einbüßen zu dürfen. So geht durch die ganze religionsphilosophische Spekulation das Motiv vom „Selbstbewußtsein Gottes", das aber sehr oft nur ein andrer Ausdruck oder eine Deutung der „Persönlichkeit Gottes" ist. Das göttliche Prinzip ist nicht als Einheit schlechthin zu denken, weil diese für unsere Vorstellungsmöglichkeiten steril ist; es steht, wenn es innerhalb dieser gedacht werden soll, unter demselben kategorialen Problem wie die selbstbewußte Persönlichkeit: sich in sich selbst zu trennen und damit ein Gegenüber zu gewinnen, das Bewegung, Wirksamkeit, Leben ist, und doch in der eignen Einheit beschlossen bleibt — mag man dies nun mit spekulativer Fantasie zu einer Art immanenten Pantheon ausgestalten, wie etwa die christliche Dreieinigkeit, oder zu einem Pantheismus, für den der Reichtum des Weltprozesses nichts Anderes ist, als diese Ausspannung der göttlichen Einheit zu ihrem eignen Objekt, wie es die Mystik Spinozas andeutet: unsre Liebe zu Gott wäre ein Teil der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Dieser Begriff der Persönlichkeit aber fordert, um nicht in eine Vermenschlichung des Göttlichen hineinzugleiten, eine sehr hohe

Abstraktion. Grade ihr letztbetonter Sinn scheint ganz und gar an den Geist gebunden; auf dessen Begriff aber kann das göttliche Prinzip nicht eingeschränkt werden. Denn Gott als Geist zu bezeichnen ist nur ein auf den Kopf gestellter Materialismus, wie dieser eine Festlegung des Absoluten auf eine bestimmte Substanz. Vielmehr, wenn Persönlichkeit von Gott gelten soll, so muß sie als eine so allgemeine Form gefaßt werden, daß das geistige Selbstbewußtsein, das uns allein empirisch zugängig ist, nur als ein Sonderfall darunter gehört. Die einzige Art, in der wir von einem Subjekte erfahren können, das sein eignes Objekt ist, ist freilich ein solches Selbstbewußtsein des Geistes. Aber von diesem besondern Substrat muß jene Form gelöst werden, wenn sie einem absoluten Wesen, einem, an dem das Dasein seine Totalität hat, zukommen soll. Wir können uns eine nähere Vorstellung, die dieses begrifflich Geforderte anschaulich machte, nicht bilden. Wenn es aber eine unerläßliche Vorstellung von dem göttlichen Wesen ist: daß es, über die tote Einheit hinaus, ein Gegenüber haben muß, ein Andres, mit dem es ein lebendig Wechselwirkendes sei, dieses Andre und Gegenüber aber seine Einheit nicht durchbrechen darf, sondern es in dieser ganzen „selbstseligen" oder die Welt bedeutenden Relation doch immer es selbst bleiben, also Subjekt und Objekt ein Identisches sein müsse — so ist dies freilich die Form der Persönlichkeit, aber durchaus nicht die menschliche. Kein Anthropomorphismus trägt hiermit die menschliche Beschränktheit auf die bloße Bewußtseinsart der einheitlichen Zweiheit in Gott hinein, sondern umgekehrt, „Persönlichkeit" ist die völlig formale, wenn man will: abstrakte Bestimmtheit, deren Realisierung in dieser Abstraktheit nur einem absoluten Wesen zukommen kann, während eine unvollkommenere, einseitig-geistige Stufe davon Sache unsres Lebens ist. Richtig verstanden mag man deshalb sagen: Gott ist nicht der Mensch im Großen, aber der Mensch ist Gott im Kleinen.

Damit ist das Prinzip noch einmal bezeichnet, das diese Untersuchung geleitet hat. Für die Realitäten unsres Lebens

gewinnen wir Ordnung und Wertung von einem Komplex von Ideen her, deren Bewußtsein freilich sich psychogenetisch aus dem zufälligen und fragmentarischen Zustand des empirischen Lebens erhebt, die aber ihrem Sinne nach eine ideelle Selbständigkeit und eine geschlossene Vollkommenheit besitzen, von der unsre menschlichen Existenzinhalte — gleichsam durch einen Subtraktionsakt — ihre Bezeichenbarkeit, ihr Maß, ihre Sonderform entlehnen. Ob und inwieweit dies geschieht, ist eine Frage der Tatsächlichkeit, die in die Feststellung jener Kategorien, in die Zusammenhänge ihres Sinnes, in ihre logische und normative Bedeutung nicht eingreift. Insoweit nun ein göttliches Wesen seinem Inhalte, seinem Was nach gedacht werden soll, so kann nichts Andres, als jene Ideen, aber in ihrer Absolutheit oder Reinheit, in Frage kommen. Nicht um einen Gradunterschied kann es sich handeln, so daß Gott mehr Macht, mehr Gerechtigkeit, mehr Vollkommenheit hätte, als der Mensch; solche quantitative Steigerung nimmt ersichtlich ihren Ausgangspunkt vom Menschen und ist Anthropomorphismus. Sondern für den Gläubigen ist er die Idee der Macht, der Gerechtigkeit, der Vollkommenheit in der Form des Seins, sein Inhalt ist unmittelbar dasjenige, was über dem relativen Dasein des Menschen als seine ideelle Kategorie steht, als die reine Bedeutsamkeit, von der sein relatives, unvollkommnes, gemischtes Leben immerhin seine Bedeutung und seine Form bekommt.

Ich müßte mich sehr täuschen, wenn dieses Verhalten nicht in allem entwickelteren religiösen Wesen als ein Moment bestünde, das freilich nur in logischen Paradoxen aussagbar ist: nicht daß Gott über dem Menschen stehe ist das Wesentliche, sondern daß der Mensch unter Gott steht; jenes ist sozusagen das Selbstverständliche, aus diesem aber erst quillt die religiöse Lebensempfindung und Aufgabe des Menschen. In der Relation: Gott und Mensch — ist nur das zweite Glied etwas Relatives, das erste aber ein Absolutes — eben die Realität jenes Ideellen, mit dem der Mensch der Relativität seines Wesens Gestalt, Grad und Sinn zumißt. Ob diese Realität ge-

glaubt wird oder nicht, das hat die Religion, aber nicht die Religionsphilosophie auszumachen; sie kann nur von dem reden, was dem religiösen Menschen — wiederum mit logischer Paradoxie — oft genug sekundär ist: von dem Was des göttlichen Prinzips, nicht von seinem Daß. Meine Aufgabe war es, an dem Begriff der Persönlichkeit, grade weil er so entschieden von unten, vom Menschlichen her gebildet scheint, die Schicht aufzuzeigen, in der für unser Denken die Bestimmungen einer göttlichen Wesenheit allein liegen können. Der Persönlichkeitsbegriff muß nur in seinem Kern und seiner Reinheit gefaßt werden, um sich jener Ordnung zugehörig zu zeigen, die ihren Sinn nicht von dem Unteren her bezieht, sondern umgekehrt dieses zu Sinn und Form bringt und über den besonderen menschlichen Gestaltungsinhalten ungefähr so steht, wie für den Gläubigen das Sein Gottes über dem Sein des Menschen. So unabhängig aber ist dieses von jenem, aus so andern Quellen der Seele und der sachlichen Ordnungen gespeist, daß die Religionsphilosophie sehr wohl behaupten kann: Gott ist Persönlichkeit — ohne im Geringsten zu behaupten oder auch nur behaupten zu dürfen: Gott ist. In dieser Schicht sich haltend, steht sie jenseits der illegalen Spekulation: denn diese will ein Sein ersinnen. Sie begnügt sich nicht mit ihrem Heimatsrecht in der ideellen Ordnung der Inhalte eines Seins, das als solches nur aus ganz andern Quellen fließen kann. Solange die Religionsphilosophie sich von dem unlautern Wettbewerb mit der Religion fernhält, hat sie das Recht des Gemäldes, das die innere Logik, den Sinn der Einzelheiten und Zusammenhänge anschaulicher Welt darlegt, die durch die Kunstform von ihrer zufälligen Wirklichkeit geschieden sind; die Spekulation aber gleicht dem Panorama, das mit Mitteln, wie sie zwar für den Bau jener ideellen Welt, aber nicht für den der Wirklichkeit — im Sinne der Empirie wie im Sinne des Glaubens — zureichen, dennoch den Versuch macht, die Zeugungskräfte dieser letzteren zu ersetzen.

Emerson und das Christentum.

Von

Johannes Herzog, Stadtpfarrer in Eßlingen.

Ralf Waldo Emerson[1]) hat im Laufe der Zeit bei uns einen stillen, aber umfassenden Einfluß auszuüben begonnen. Er ist dem von Carlyle mindestens ebenbürtig und in mehreren Beziehungen gewiß überlegen: er beeinflußt fürs erste die Lebensstimmung nachhaltiger und tiefer, ja er ruft eine

1) Im Folgenden wurden hauptsächlich benützt und zitiert folgende deutsche Uebersetzungen von Emersons Werken: 1. Essays, Repräsentanten der Menschheit, Hendelsche Bibliothek der Gesamtliteratur. 3 Teile in einem Bande; übersetzt von Dr. Karl Federn und Thora Weigand. 2. Aus Welt und Einsamkeit, ebenda. Uebertragen von Sofie von Harbou. 3. Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien. Ins Deutsche übertragen von E. S. von Mühlberg, Leipzig, Steinacker 1862.

Bei Eugen Diederich in Jena erscheinen Gesammelte Werke, jetzt 6 Bände: Essays 1. Reihe; Vertreter der Menschheit; Gesellschaft und Einsamkeit; Lebensführung; Essays 2. Reihe; Natur und Geist. Von ihnen, besonders dem letzteren Bande, sind nur einige Zitate aufgenommen.

Die im Jahre 1858 erschienene Uebersetzung einiger Essays unter dem deutschen Titel Versuche von G. Fabricius (Hannover, C. Meyer) ist etwas uneben geraten. (Prächtig ist darin aber die im Vorwort gegebene Charakteristik Emersons von Gisela Arnim.) — Besser und flüssiger die mit einer Einleitung von Julian Schmidt, bei Aug. Berthold Auerbach in Stuttgart erschienene Uebersetzung von Neuen Essays (Letters and social aims).

Des Englischen kundige Leser werden sich an die 12bändige Centenary Edition der Complete Works zu halten haben, von welcher hier der 10. Band benützt wurde. Eine gute Auswahl bietet auch Langewiesches Bändchen: Die Sonne segnet die Welt.

charakteristische Stimmung des Lebens hervor. — Stimmung nicht in dem verbrauchten und abgeblaßten Sinne des subjektiven Gefühls, sondern der Stärkung des geistigen Nervensystems verstanden. — Und sodann ist der philosophische Horizont, den er um uns spannt, weiter und höher, die Fülle der Gesichtspunkte größer und umfassender, als die des großen Briten.

Aber trotz alledem steht dem vollen Verständnis der Weisen von Concord nicht wenig im Wege: nicht nur ist er der Mann der Intuition, der im Prophetenstil seine Tiefblicke hervorsprudeln oder wie Scheinwerfer auf alle Gegenden der sichtbaren und unsichtbaren Welt spielen läßt, so daß es schwer ist, zu den tiefen und beherrschenden Grundgedanken durchzudringen, die seine Philosophie tragen, sondern, weil er den Aphorismensammlern in die Hände gefallen ist — dieses Los teilt er freilich mit allen großen Geistern, denn das ist die Mode unserer Zeit — so begnügt man sich so leicht mit etlichen Lichtblitzen aus dem Zentralherd seiner geistigen Werkstatt und erspart sich das mühsamere, aber auch viel fruchtbarere Quellenstudium. Und damit verrammelt man sich den Weg, auf dem er das, was er in der Tat ist, uns auch werden kann, eine „Influenz“ in des Wortes vollster Bedeutung.

Der Zweck der nachfolgenden Ausführungen soll kein anderer sein, als der, zu den Quellen seines Schaffens hinabzusteigen oder zu versuchen, den Eingang in seine reiche Gedankenwelt zu erschließen. Wenn dies aber zugleich in dem Sinne und unter dem Gesichtspunkte unternommen wird, wie sich seine Lebensphilosophie im Lichte des Christentums oder des christlichen Denkens darstellt, so möge die nachfolgende Untersuchung selbst den Beweis dafür erbringen, ob dieser Gesichtspunkt richtig oder schief, dieser Schlüssel passend oder falsch zu nennen ist. Von vorneherein sei nur soviel zur Berechtigung dieser Orientierung gesagt. Erstens: Emersons Philosophie ist in eminentem Sinn Lebensphilosophie; er lebt oder sucht zu leben, was er lehrt. Schon darum ist die Beziehung zum Christentum, das in erster Linie Leben, nicht

Lehre ist, ein gegebenes, geradliniges Verhältnis. Zweitens: Seine Philosophie ist durch und durch religiös durchtränkt und gesättigt. Daher ist eine Verständigung oder Auseinandersetzung herüber und hinüber durchaus naheliegend. Aber drittens: die beiden Größen treten einander noch viel näher auf Grund der Tatsache, daß Emerson christlicher Theologe war, Pastor und Pastorensohn — ja durch acht Generationen hindurch waren seine Vorväter puritanische Geistliche gewesen. Und Theologe in weiterem, höheren Sinne ist er auch geblieben, nachdem er den Kirchendienst quittiert und sich vom kirchlichen Leben nicht allein, sondern von dem bestehenden, traditionellen Christentum mit entschlossener Schwenkung gelöst hatte. Endlich wird sich aber auch das obige Thema unter dem praktischen Gesichtspunkt rechtfertigen, daß die darin liegende Fragestellung für das Bedürfnis des christlichen Lesers der einfachste gegebene Weg ist, um dem Problem Emerson näher zu treten, wenn man nur von vorneherein entschlossen ist, sich vor der Gefahr zu hüten, diesen selbständigen originalen Denker, der einmal gesagt hat: „Wer da ein Mann sein will, muß ein Dissident sein" (Essay über die „Selbständigkeit"), christlich zurechtstutzen oder auch nur am christlichen Maßstab „messen" zu wollen. —

Wir ordnen das Ganze der für das Thema in Betracht kommenden Momente am besten so, daß wir zuerst uns an den Scheideweg stellen, an dem Emerson von seiner kirchlichen Stellung und Laufbahn abzweigte, sodann den Wurzeln nachgehen, aus welchen der reiche und vielverzweigte Baum seiner Gedankenwelt erwuchs, des weiteren die Grundzüge seiner Welt- und Lebensanschauung, die zugleich die Prinzipien seiner Lebenskunst bedeuten, darstellen und endlich zum Schluß eine zusammenfassende Auseinandersetzung zwischen seinen und den christlichen Grundgedanken anfügen.

I.

Ueber das Scheiden Emersons aus dem kirchlichen Dienste und Predigtamt besitzen wir eine programmatische Aeußerung

von ihm selbst. Es ist die im Jahre 1838 vor den Studenten der Theologie in Cambridge (in den Vereinigten Staaten) auf Einladung der Fakultät gehaltene berühmte Vorlesung, in welcher er sich von der traditionellen christlich-kirchlichen Religion lossagte. Nun ist zwar diese Rede ganze sechs Jahre nach der freiwilligen Niederlegung des Pfarramts (anno 1832), die er infolge tiefgehender Differenzen über die Abendmahlslehre und -praxis, aber auch aus persönlichen Bedürfnissen und Ueberzeugungen heraus vollzog, gehalten, aber es kann darüber kein Zweifel sein, daß diese Gedanken und Motive schon damals in ihm nicht nur schlummerten, sondern gährten. Ehe wir diese uns vergegenwärtigen, darf nicht unerwähnt bleiben — weil es für Emerson charakteristisch ist — daß er diese Lösung von seinem Amte ohne scharfen Bruch, geschweige ohne Rumor vollzog. Das war nicht nur begründet in den elastischeren, freieren Verhältnissen des amerikanischen kirchlichen Lebens, sondern es entsprach auch durchaus dem toleranten, allem Wahrheitsfanatismus abholden Charakter des Mannes. Er zog mit diesem Schritt schlicht und einfach die Konsequenz aus seiner inneren Situation. Er war mit seinen universalen philosophischen Interessen den Beschränkungen entwachsen, die der Natur der Sache nach das Predigt- und Seelsorgeamt dem inneren Beruf zog, den er in sich fühlte, durch Wort und Schrift der Menschheit zu dienen, und konnte sich mit dem Dienst an dem traditionellen Christentum eben nicht mehr identifizieren. Aber wohlgemerkt, wie fern es ihm dabei lag, *sein* Gefühl und *seine* Empfindung zum Maßstab für Andere zu machen oder ein allgemeines Verdikt über die kirchlichen Institutionen auszusprechen, das geht unwidersprechlich aus den Schlußworten jener Vorlesung hervor, in denen er den Kandidaten des Predigtamts in feuriger Rede die „zwei unschätzbaren Güter“ anpries, die das Christentum uns gebracht hat: „den Sabbat, den Jubeltag der ganzen Welt“ und „die Institution der Predigt — der Rede von Mensch zu Menschen, das biegsamste, ausdrucksvollste aller Werkzeuge“, und sie so apostrophierte:

Was hindert euch, jetzt und überall auf der Kanzel, in Hörsälen, im Hause und auf den Feldern, wo immer die Aufforderung der Menschen oder die Gelegenheit euch hinführt, die volle Wahrheit zu sagen, die euer Leben und Gewissen euch gelehrt, und die erwartungsvollen, verzagenden Menschenherzen mit neuer Hoffnung, neuer Offenbarung zu trösten?

Leuchtet aus diesen Worten nicht die Hoffnung auf einen neuen Geistesfrühling für Christentum und Kirche heraus — eine Hoffnung, die einmal, am Schlusse des Essays über „die Persönlichkeit" fast eine messianische Farbe gewinnt? Wer solches Hoffen und solches Ahnen in seiner Brust birgt, der entfernt sich von der Kirche und dem „historischen Christentum" nicht sowohl im Sinn einer schroffen Antithese, die richtet und aburteilt, sondern eher im Sinn einer kühnen Prolepse, die der Gegenwart vorauseilt und mit weitem Sprunge künftige Entwicklungen vorausnimmt. —

Sehen wir nun aber zu, was in jener programmatischen Rede der Hauptwiderspruch gegen das Bestehende, das Christentum der Gegenwart ist, oder wie er sich mit ihm auseinandersetzt. Das ist freilich wörtlich und eigentlich ein Sich-auseinander-setzen. Er selber bezeichnet deutlich die zwei wichtigen Punkte — „Irrtümer" nennt er sie — worin er den Mangel des „historischen Christentums" und damit „die Gründe des Verfalls der Kirche und eines verheerenden Unglaubens" erblickt. Zuerst beklagt er dies: Das Christentum, wie es uns heute erscheint und seit Jahrhunderten erscheinen mußte, „ist keine Lehre vom Geiste mehr, sondern nichts als eine Uebertreibung des Persönlichen, des Positiven, des Rituellen. Es haftete immer und haftet noch heute mit schädlicher Uebertreibung an der Person Jesu. Der Geist kennt keine Personen. Er fordert jeden Menschen auf sich selbst zum vollen Kreise des Weltalls zu erweitern, und duldet keine andere Bevorzugung, als die spontaner Liebe (S. 55)."

Das lautet zunächst verblüffend und fast revolutionär, umsomehr, als der Redner in diesem Teil seines Vortrags in besonders kurzen, gedrängten Sätzen und rätselhaften Aperçus

spricht. Doch kann man seine Meinung aus dem Zusammenhang etwas verdeutlichen. Er macht Front nicht nur dagegen, daß die Botschaft Christi und sein Selbstzeugnis von seiner Göttlichkeit zum Dogma und zum „offiziellen Titel“ versteinert worden sei, indem der Verstand (der etwas Anderes, Niedereres ist als die Vernunft) dekretiert: „Dies war Jehovah, der vom Himmel herabgekommen ist. Ich töte dich, wenn du sagst, er war nur ein Mensch“ (S. 54), sondern insbesonders dagegen, daß an Stelle des Geistes Christi seine Person, diese geschichtliche Größe gesetzt wird — „Du hast deine Natur der Natur Christi unterzuordnen“ (S. 55) — während das richtige Verhältnis der Seele zu ihm das des Angeregtwerdens ist: „Durch seine heiligen Gedanken fördert mich auch Jesus — und nur dadurch“ (S. 56). Wohl gibt er ausdrücklich zu:

Allerdings mußte eine große und reiche Seele wie die seinige, da sie unter den Einfältigen erschien, einen so überwältigenden Eindruck machen, daß sie, wie es geschah, der Welt einen neuen Namen gab. Die Welt scheint ihnen nur für ihn zu existieren, und sie haben noch nicht tief genug von dem Borne seines Geistes getrunken, um zu erkennen, daß nur dadurch, daß sie zu sich selber zurückkehren oder vielmehr zum Gotte, der in ihnen wohnt, sie der Ewigkeit teilhaftig werden können.

Aber alles in allem macht dieser Angriff auf das „historische Christentum“ den Eindruck, daß sich eine tiefe und weite Kluft zwischen ihm und der Kirche aufgetan hat, von der er gesagt hatte: „Wir alle sind in ihr geboren, und haben Nahrung aus ihr gesogen“ (S. 53).

Viel verständlicher und gemäßigter, gewissermaßen auch fruchtbarer und praktisch wertvoller nimmt sich der zweite Vorhalt aus, den er der Kirche macht:

Man ist dahin gekommen, von der Offenbarung als von etwas, das vor langer, langer Zeit stattgefunden hätte, zu sprechen, als ob Gott tot wäre. . . . Und es ist meine Pflicht, euch zu sagen, daß das Bedürfnis nach neuer Offenbarung nie größer war, als jetzt . . . Ich darf und kann euch, deren Hoffnung und Aufgabe es ist, den Glauben Christi zu predigen, nicht sagen, daß der Glaube Christi schon gepredigt ist . . . In wie vielen Kirchen, von wie viel Propheten, sagt mir, wird dem Menschen fühlbar gemacht, daß er ein unendlicher Geist ist, daß Erde und Himmel in seine Seele überströmen, daß er in alle Ewigkeit vom Geiste Gottes trinkt? (S. 57 f.)

Die Starrheit unserer Religionen: die Annahme, daß die Zeit der Inspiration vorüber und die Bibel abgeschlossen sei: die Furcht, Jesus herabzusetzen, wenn man ihn als Menschen auffaßt: alles dies zeigt klar genug, wie falsche Wege unsere Theologie wandelt. Des wahren Predigers Aufgabe ist es, uns zu zeigen, daß Gott ist, nicht daß er war; daß er spricht, nicht daß er gesprochen hat. Das wahre Christentum — ein Glaube an die Unendlichkeit des Menschen, wie der Christi war — ist verloren gegangen (S. 63 f.) Alles in allem: Der Geist wird nicht gepredigt. (S. 58)

Daraus folgert er denn auch mit einem Schimmer von Hoffnung:

In unserer Klage über die Kirche ist schon das Heilmittel ausgesprochen. Wir haben die Kirche dem Geiste entgegengesetzt. Nun denn, im Geiste liegt die Erlösung. Wo ein Mann auftritt, bringt er eine Revolution mit sich. Das Alte ist für Sklaven. Wenn ein Mann auftritt, werden alle Bücher lesbar, alle Dinge durchsichtig, alle Religionen zu Formen. Nur er ist religiös. (S. 63)

In diesem zweiten Vorwurf sind ja gewiß echt evangelische Motive und schwärmerisch anmutende Postulate merkwürdig mit einander gemischt. Auch abgesehen von der Losung: Gegenwartsreligion, nicht Vergangenheitsreligion! die gerade heutzutage lauter und lauter ausgegeben wird und sich auf das Wort Christi: „Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch“ (Joh. 5, 17) berufen kann, und von dem — im rechten Sinn verstanden — berechtigten Postulat der fortwirkenden Offenbarung Gottes ist gerade dieser warmherzig vorgetragene zweite Teil voll von praktisch wertvollen Winken für Theologie und Kirche. Manche Apostrophe an die Prediger birgt goldene Wahrheiten, die sich ein jeder tief ins Herz prägen sollte: Wehe dem Manne, der da berufen ist auf der Kanzel zu stehen, und kein Brot des Lebens zu geben hat! (S. 61) und umgekehrt: Du, der du ein neugeborener Sänger des hl. Geistes bist, wirf alle Form und Konformität von dir und führe die Menschen gerade zu Gott! (S. 65). Auch die Warnung: Laßt nur einmal eure eigene Gotteserkenntnis, euer eigenes Gefühl fahren und empfanget Lehre aus zweiter Hand, sei es vom Apostel Paulus, von George Fox oder Swedenborg — und ihr entfernt euch mit jedem Jahre, daß diese Religion aus zweiter Hand währet, weiter von Gott (S. 64) — wird

ein nachdenklicher Christ zu beherzigen oder sich zurechtzulegen wissen. Aber andererseits: welches kühne Postulat, von jedem Prediger zu verlangen oder zu erwarten, daß er Prophet sei, ein Gefäß und ein Instrument ursprünglicher Inspiration!

Aber es wäre nun ganz verfehlt, in diesen Forderungen nur hochfliegenden Enthusiasmus zu sehen, der mit den in der Wirklichkeit vorhandenen Kräften nicht rechne. Vielmehr ist die Unterlage für diese Hoffnungen und Erwartungen eine im Herzen und Gemüt dieses Philosophen tief verankerte Grundüberzeugung, der er im Eingang dieser Vorlesung emphatischen Ausdruck verleiht, die aber auch in seinem ganzen Schrifttum in immer neuer Strahlung aufleuchtet und recht eigentlich der für Emerson charakteristische Kerngedanke, der Krystallisationspunkt seiner Lebensanschauung ist. Wir müssen die genauere Erörterung desselben zurückstellen und heben aus der Rede an die Theologen nur einige bezeichnende Stellen hervor:

Wenn Herz und Sinn sich sittlichen Gefühlen zu erschließen beginnen so lernen wir, daß unser Sein ohne Grenzen ist, daß wir zum Guten und Vollkommenen geboren sind, wie tief wir auch in Schwäche und Sünde darniederliegen mögen. Was der Mensch anbetet, das ist sein, wenn er es gleich noch nicht erreicht hätte. Er soll. Wir kennen den Sinn dieses großen Worts, obgleich unsre Forschung es nicht erklären kann. Wenn einer, sei es in Unschuld, sei es in höchster geistiger Reife, dahin gelangt, zu sagen: „Ich liebe das Recht, die Wahrheit ist herrlich nach innen und außen, heute und immerdar — ewiger Geist des Guten, ich bin dein, bewahre du mich, beherrsche du mich, dir will ich dienen bei Tag und bei Nacht, im Großen und Kleinen, auf daß ich nicht tugendhaft sei, sondern selbst die Tugend!“ dann ist das Endziel der Schöpfung erreicht und Gott sieht es mit Wohlgefallen. (S. 49)

Die folgenden Gedankengänge variieren dieses Thema. Es ist, wie wenn der Verfasser die zweite Hälfte des 19. Psalms aus dem Alttestamentlichen ins allgemein Menschliche und Kosmische transponiert und erhoben hätte: Er lebt und webt ganz unmittelbar in der Welt der „sittlichen Natur“, die er (S. 57) „jenes Gesetz der Gesetze“ nennt, mit dessen Offenbarungen die Hoheit Gottes, ja Gott selbst in die empfängliche Seele einzieht. Er wird nicht müde, die Voll-

kommenheit dieser geistigen, göttlichen Gesetze zu preisen, die „die Intuition des sittlichen Gefühls" erkennt und die „zugleich ihre eigene Exekutive sind" (S. 50), also sich selbst und von selbst durchsetzen.

Wir „Anderen" stehen hier zunächst vor einem Rätsel, vor einer verschlossenen Pforte oder im besten Fall einer halbgeöffneten Türspalte: Emerson ist vom ganzen Herzen und mit Wonnegefühl hineingetreten in diese Welt der göttlichen Gesetze, die zugleich Kräfte sind, ist heimisch in ihnen und vertraut mit ihnen. Es ist, wie wenn er das Reich, das Zeitalter des Geistes, von dem Joachim von Floris geweissagt hat, nicht nur geschaut, sondern erlebt hätte. Er lebt auf einem höheren Tafelland, als die gewöhnlichen Christenmenschen, von denen die einen noch „unter dem Gesetze", die andern zwar als Erlöste unter der Gnade leben, aber sich immer noch als ringende und der vollen Erlösung harrende Wesen fühlen — ja, um es noch schärfer auszudrücken: die Erlösungsbedürftigkeit scheint für Emerson gar nicht in Betracht zu kommen. Man weiß zunächst nicht recht, wie man sich eine solche unmittelbare Einigung der menschlichen Seele mit dem göttlichen Gesetz, dem einen Willen und dem einen Geiste, der alles regiert und alles durchdringt, als Erlebnis und vollends als beharrenden Zustand denken und erklären soll.

Diese Frage führt von selbst zu einer Untersuchung der Wurzeln, aus denen diese imposante Lebensanschauung erwachsen mochte.

II.

Es wäre eine reizvolle Aufgabe, in historischem oder biographischem Sinne diesen Wurzeln nachzugehen. Zwar scheint das so still hinfließende Leben des Weisen von Concord nicht viel Ausbeute darzubieten, etwa in dem Sinne, daß besonders einschneidende Wendepunkte und mächtig wirkende Einflüsse nachzuweisen wären, aber dem eindringenden Blicke eröffnen sich doch einzelne wichtige Anhaltspunkte. Von

vorneherein ist ja klar, daß bei einer Schriftstellerexistenz — und das war Emerson im eminenten Sinn: sein Leben liegt in seinen Werken und seine Werke sind ein Ausdruck seines Lebens und Erlebens — in erster Linie gefragt werden muß nach den geistigen Strömungen, die ihren Weg in den Verstand, das Herz und Gemüt des Mannes gefunden haben. Und da kann bei einem Emerson darüber kein Zweifel sein, daß er zu allernächst und zu allermeist von seinen puritanischen Vätern ein überaus reiches Erbe angetreten hat, dessen charakteristischer Wert gerade in der ausgesprochen ethischen Grundrichtung seiner Philosophie sich ausdrückt. Er ist durch und durch Ethiker — was seinen Individualismus von dem Nietzsches grundsätzlich unterscheidet — und das schöne biographische Denkmal, das er seiner Tante Mary Moody Emerson setzt (vgl. die Centenary Edition der Complete Works of Emerson, Volume X, Lectures and biographical Sketches (p. 399—423), deren gewissenhafte und strenge, aber auch geistvolle Erziehung er genossen hat, bezeugt es ganz unwidersprechlich, wie tief die ethisch-religiösen Wurzeln in seine Seele eingepflanzt waren. „Das Kind aber ist der Vater des Mannes“, das gilt auch von ihm. Man darf vielleicht noch mehr sagen. Emerson ist wohl ein Musterbeispiel dafür, was eine gelungene, folgerichtige Erziehung zustande zu bringen vermag. Ist nicht die oben berührte Tatsache, daß die Erlösungsbedürftigkeit bei ihm nicht hervortritt und zum Wort kommt, zu einem guten Teil auf Rechnung der Mitgift zu setzen, die ihm die sittlich-religiöse Arbeit der Väter und Vorväter in die Wiege gelegt hatte? Und der Vorsprung, den dieser ethische Grundstrom in seinem Charakter vor allen andern Einflüssen hatte — von dem er selber sagte: „Einen moralischen Strom hat Gott unserem Blute gegeben. Wir sind loyal geboren“ (Lebensführung, 6. Hauptstück S. 140) — behauptete seine ursprüngliche Kraft auch dann noch, als im Laufe seiner Entwicklung wesentlich andersartige Strömungen durch seine Seele gingen.

Wir haben unter ihnen besonders zwei hervorzuheben,

die sowohl unter sich sehr verschieden, ja fast Gegensätze zu sein scheinen, als auch gegenüber der erstgenannten teils neutral, teils spröde sich zu verhalten pflegen. Die eine ist eine ausgesprochene mystische Unterströmung, der wir allerorten in seinen Schriften begegnen, und welche beweist, daß er nicht nur in den Schriften der Mystiker aller Zeiten und Zonen (Neuplatonismus, Jakob Böhme, Swedenborg, aber auch Thomas a Kempis) zu Hause ist, sondern mit ihnen innerlich übereinstimmt. Die andere aber ist — und das setzt uns in Erstaunen, der Skeptizismus, den er in der geistvollen Ausprägung eines Michael Montaigne kennen lernte und der ihn so unmittelbar ansprach, daß er in seinem Aufsatz über diesen Skeptiker (a. a. O. S. 256) sich über den Eindruck, den dessen Essays auf ihn machten, folgendermaßen ausläßt:

Ich erinnere mich noch an das Entzücken und Staunen, in welchem ich mit diesem Buche lebte. Es war mir, als ob ich es in irgend einem früheren Leben selbst geschrieben hätte, so aufrichtig und vertraut sprach es zu meinen Gedanken, meinen Erfahrungen.

Fassen wir alles zusammen, so war also Emerson Ethiker, Mystiker und Skeptiker in einer Person: eine merkwürdige, rätselhafte Kombination heterogener Elemente, und doch ein Mann aus einem Guß, ein Genius von völlig harmonischer Struktur! Das Problem dieser Amalgamierung von so wesensverschiedenen Elementen ist in der Tat nicht leicht zu lösen. Ja, wenn er ein Eklektiker gewesen wäre, wie hundert Andere, die auch das Gute nehmen, wo sie es nur finden, aber den Preis dafür damit zahlen, daß sie über das Sowohl-Als auch, die Ja- und Nein-Theologie und -Philosophie nicht hinauskommen! Aber das war Emerson eben nicht, sondern aus dieser Komposition entsprang eine ursprüngliche, neue, originale Geistesgröße, die neue Bahnen wies! Diese Originalität selbst, das Eigenständige, das Prophetische an ihm können wir nicht erklären, sondern nur sagen, daß es eine durchaus eigenartige Gruppierung dieser Elemente war: der Lebensernst des Ethikers, dem Gesetz und Pflicht über

alles geht, die intuitive Kraft des Mystikers, der den Dingen auf den Grund schaut und selbst im Ewigen gegründet, „heiter nach großen Zielen wandelt", und endlich die Gelassenheit, das sanfte Gleichgewicht, die allem Fanatismus abholde Toleranz des Skeptikers, der den traditionellen Formen und Systemen, Konfessionen und Bekenntnissen entwachsen ist und daher sich mit keinem von ihnen identifizieren kann — diese Motive alle durchkreuzen sich in ihm nicht, sondern sie durchdringen einander. Zur Erklärung, genauer zur Verdeutlichung dieser Möglichkeit ist vielleicht nur ein Fingerzeig möglich. Er betrifft den einzigen für uns unangenehmen, befremdlichen Gesellen in diesem Triumvirat, das die geistige Welt Emersons beherrschte: den Skeptizismus, bei dem wir fragen möchten: Freund, wie bist du hereingekommen? Und darüber wird eine ruhige Ueberlegung uns bald Klarheit geben. Es handelt sich erstens um eine deutliche Fassung des Begriffs, wie ihn Emerson versteht, und sodann besonders um eine bestimmte Bezeichnung des Sinns, in dem er selbst Skeptiker war. Ueber beide Fragen gibt uns der Essay über Montaigne Auskunft — der zudem einer der durchsichtigsten ist. Was die erste betrifft, so beschreibt er den Skeptiker als eine dritte, mittlere Partei zwischen dem „Abstraktionisten" und dem „Materialisten", dem idealistischen Philosophen (oder auch „Heiligen") einerseits und den „Männern dieser Welt, der animalischen Kraft und animalischen Feuer, den Leuten, die über materielle Kraft verfügen" (S. 247, 249) andererseits. „Der Skeptiker gibt beiden Unrecht, und zwar, weil sie sich in Extremen bewegen. Er strebt darnach, seine Füße sicher zu stellen; er versucht es, der Balken der Wage zu sein. Er geht nicht weiter, als seine Landkarte reicht" (S. 250 f.). Emerson zeichnet den Skeptiker so:

Ich aber sehe klar, daß ich nichts sehen kann, sagt der Skeptiker. Ich weiß, daß die Stärke der Menschen nicht in den Extremen, sondern im Vermeiden der Extreme liegt . . . Was nützt es, Kräfte vorzugeben, die wir nicht haben? Was nützt es, Gewißheiten über ein künftiges Leben zu behaupten, die wir nicht besitzen? Wozu die Macht der Tugend übertreiben? Warum denn vor der Zeit ein Engel sein? . . Und wenn ein aufrichtiger Denker nicht Boden

genug findet, um sich endgültig für Ja oder Nein zu entscheiden, warum nicht die Entscheidung selbst vertagen? Ich bin aller dieser Dogmatiker müde, und ebenso aller dieser Gewohnheitstiere, die die Dogmen leugnen, satt. Ich behaupte nichts und ich leugne auch nichts. Ich bin hier, um den Fall zu untersuchen. Ich habe nur zu betrachten, zu σκέπτειν, zu betrachten, wie die Sache sich verhält . . .

Skeptizismus in diesem — ursprünglichen und etymologisch richtigen — Sinn ist noch nicht Negation, noch nicht zersetzende und leugnende, sondern nur betrachtende, vorsichtig hinsehende Kritik:

Es ist der Standpunkt der Betrachtung, der Zurückhaltung, keineswegs der des Unglaubens: keineswegs der des allgemeinen Leugnens, auch nicht der des allgemeinen Zweifelns, oder gar des Zweifels am Zweifel selbst; am wenigsten der des Spottes, des frevelhaften Hohnes über alles, was fest und gut ist. (S. 254)

Und dem Skeptizismus dieser besonnenen Art stand Emerson nicht nur nicht ferne, sondern, er findet einen Widerhall in ihm selber. Aber sieht man ganz genau zu, was sein letztes Wort in dieser Sache ist und wiefern also — das ist unsere zweite Frage — er selbst Skeptiker genannt werden darf, so bekommen wir darüber im zweiten, kritischen Teil dieses Essays überraschende Aufschlüsse. Er eröffnet ihn damit, daß er die Gefahren, Zweifel und Verneinungen offen ans Licht zieht, die auch aus diesem Skeptizismus der Mittelstraße, wie Montaigne ihn vertritt, mit Naturnotwendigkeit folgen: z. B. „die Leichtfertigkeit des Geistreichen“ (S. 263), sodann den Relativismus in der Weltanschauung, den er sehr drastisch schildert nach dem Wechsel der Launen, der Macht der Konstitution und des Temperaments, der Verdauung usw., endlich „die Lehre der Illusionisten“, wornach „wir in allen wichtigen Handlungen unseres Lebens zum besten gehalten werden“ (S. 264 ff.). Und das nennt er „Krankheiten des Denkens“, die nicht dadurch überwunden werden, daß man die Zweifel leugnet, wohl aber dadurch, daß man ein größeres Ja gewinnt und besitzt.

Glauben heißt, die Bejahungen der Seele annehmen, Unglauben, sie leugnen. (S. 267)

Und das wird genauer und epigrammatisch so formuliert:

Die endgültige Lösung, in der der Skeptizismus schwindet, ist das sittliche Gefühl, das seines Supremats über die Welt niemals verlustig wird. Man kann ruhig alle Stimmungen versuchen und allen Einwänden ihr Gewicht zugestehen: das sittliche Gefühl überwiegt sie alle zusammen ebensoleicht wie jedes einzelne. Das ist der Tropfen, der dem Meere das Gleichgewicht hält. (S. 269)

So ergibt sich, daß am Ende nur ein relativer Skeptizismus übrig bleibt, ein Skeptizismus gegenüber dem Milieu der Glaubensformen und der landläufigen Religion zweiter Hand, nie und nimmer aber ein solcher gegenüber den letzten und höchsten Gesichtspunkten, der Welt der Wahrheit. In diesem Zusammenhang kommt er auf die scharfsinnige Beobachtung, daß „die Ungläubigen aus Liebe zum Glauben die Gläubigen verbrennen" . .

Die großen Gläubigen werden immer für Ungläubige, für unpraktisch, phantastisch, atheistisch, ja für Menschen gehalten, die eigentlich nicht zählen. Ja, der Spiritualist sieht sich genötigt, seinen Glauben durch eine Reihe von Skeptizismen auszudrücken . . . Selbst die Lehren, die der Hoffnung der Menschen teuer sind, von der göttlichen Vorsehung und der Unsterblichkeit der Seele, können seine Nachbarn nicht so aufstellen, daß er sie bejahen könnte. Aber er leugnet sie, weil sein Glaube ein größerer, nicht weil er geringer ist. Er leugnet aus Ehrlichkeit . . . Ich glaube, sagt er, an den sittlichen Grundplan des Weltalls, es ist gastfreundlich zum Wohle der Seelen errichtet; aber eure Dogmen erscheinen mir wie Karikaturen; wie könnte ich mich bemühen, den Glauben an sie zu befestigen? Wer darf sagen, daß dies kalt und ungläubig gesprochen ist? Die Weisen und Hochherzigen werden es nicht sagen . . Er sieht bis ans Ende aller Durchgangszustände. George Fox sah „einen unendlichen Ozean von Dunkel und Tod; aber auch einen unendlichen Ozean von Licht und Liebe, der über dem Meer des Dunkels flutete" (S. 268 f.).

Blicken wir von dem so gewonnenen Standort noch einmal zurück auf das Gesamtproblem, so erschließt sich uns mit einem Male der anfangs so unsicher und unmöglich erscheinende Zusammenhang von Ethik, Mystik und Skeptizismus im Geiste Emersons: die Ethik gibt die Grundrichtung an und weist dem Denken das Ziel; die Mystik, die den Durchblick durch alle „Durchgangsstände" gewährt, weil sie in Kraft der Intuition auf den Kern der Dinge schaut, gibt die Unterlage und das

Gleichgewicht; die Skepsis aber hat eine lediglich dienende, instrumentale und subalterne Stellung im Kreise seines Denkens. —

Von hier aus läßt sich dann nun auch vorläufig die Frage beantworten, in welche Stellung zum Christentum er durch diese Entwicklung zu stehen kam. Es wird uns verständlich, wie es zuging und so zugehen mußte, daß er vom bestehenden, traditionellen, kirchlichen Christentum abrückte, nicht nur nach der Seite des Kultus, sondern auch der des Dogmas, besonders aber in dem Sinne, daß seine ganze Stimmung mit dem Tone des Glaubens der Väter nicht mehr zusammenging und zusammenklang, ohne daß jedoch von einem ausgesprochenen Gegensatz, geschweige einer feindseligen Kampfesstellung dagegen geredet werden dürfte.

Wollen wir das Verhältnis seines religiösen Denkens zum christlichen Glauben, oder bestimmter: Bekenntnis, aufs allgemeine und große Ganze gesehen, formulieren, so wäre am besten zu sagen: er ist ihm um ein ganzes Zeitalter vorausgeschritten — in einer Beziehung zur Seite tretend oder abschwenkend, hauptsächlich aber weitergehend, im Sinne einer großen Verallgemeinerung der Begriffe und Maßstäbe, der Gewinnung eines größeren Generalnenners für alle Einzelfragen und religiösen Probleme und Gebilde, und also eines weiteren, universaleren Horizontes. Wie er das selbst gefühlt hat, dafür gibt es interessante Aeußerungen in seinen Schriften: „Die Verminderung des Einflusses eines Calvin, Fenelon, Wesley oder Channing sollte uns nicht beunruhigen . . Gott erbaut seinen Tempel im Herzen über den Ruinen von Kirchen und Religionen": sagt er in der „Führung des Lebens" (S. 141) und warnt immer und immer wieder davor, bei dem „Verfall der Kirchen" für die Religion selbst zu fürchten. Noch bezeichnender ist der Ausspruch („Kreise" S. 31 f.), der uns in anderem Zusammenhang noch einmal begegnen wird:

Nehmt euch in Acht, wenn der große Gott einen Denker auf diesen Planeten losläßt. Dann sind alle Dinge in Gefahr . . . Selbst die Hoffnungen

des Menschen, die Gedanken seines Herzens, die Religion der Nationen, die Lebensart und Moral der Menschheit sind alle der Gewalt und Gnade einer neuen Verallgemeinerung preisgegeben. Verallgemeinerung ist immer ein neues Einströmen der Gottheit in den Geist; daher der Schauer, der sie begleitet.

Wenn wir auch nicht sagen können, sagen dürfen, daß er dabei an sich selbst gedacht habe: wir müssen unwillkürlich an ihn denken.

Aber das sind nur allgemeine Andeutungen über dieses Verhältnis zum Christentum. Diese Umrisse erhalten festere Gestalt und bestimmte Züge erst dadurch, daß wir zusehen, wie die beschriebenen Hauptströmungen seiner Geisteswelt als Koeffizienten dieses Hinaus- und Hinüberwachsens über den Boden des Gemeinchristlichen wirkten. Mit einigen Strichen läßt sich der Tatbestand klarstellen.

a) Fürs erste bringt schon der ethische Grundtrieb in ihm, „das sittliche Gefühl", wie ers immer nennt, ihn in eine gewisse Spannung gegenüber der positiven Religion. Im Essay über Swedenborg finden wir darüber mehrere charakteristische Aeußerungen. Er vermißt bei ihm „die Liberalität der universellen Weisheit" und sagt:

Wir sind (bei ihm) immer in einer Kirche . . . Swedenborg und Böhme griffen beide fehl, indem sie sich ans christliche Symbol anklammerten, anstatt auf dem sittlichen Gefühl zu bauen, das unzählige Christentümer, Humanitäten und Göttlichkeiten in seinem Busen trägt. (S. 240)

Es kommt ihm wie eine theologische Beschränktheit vor, wenn seine Grundposition in der Moral ist, daß alles Böse gemieden werden muß, weil es Sünde ist (S. 241):

Aber der weiß nicht, was böse ist, noch was gut ist, der da glaubt, daß sich noch irgend ein Standpunkt einnehmen läßt, nachdem bereits gesagt ist, daß das Böse gemieden werden muß, weil es böse ist. Ich zweifle nicht, daß ihm der Wunsch, der Gottheit eine gewisse Persönlichkeit zu geben, hierzu führte. Aber es ist damit nichts gegeben . . . Wer das Gute liebt, der beherbergt Engel, der hat Ehrfurcht vor der Ehrfurcht und lebt in der Gemeinschaft Gottes. Je weniger wir mit unseren Sünden zu tun haben, desto besser. Kein Mann hat Zeit genug, um sie auf Gewissensbisse zu verschwenden.

Vielleicht sagt ein anderes Wort seine Meinung noch genauer (Führung des Lebens S. 143):

Wir leben in einer Uebergangsperiode, in welcher die alten Glaubenslehren, durch welche Nationen erstarkten . . . ihre Kräfte aufgebraucht haben. Ich finde die Religionen von heute nicht eben sehr glaubwürdig für unsere jetzigen Menschen, sondern entweder kindisch und unbedeutend oder unmännlich und verweichlichend. Der fatale Strich ist die Trennung der Religion von der Moral. Hier entstehen die Know-Nothing-Religionen, Kirchen, welche Wissen und Denken verdammen . . .

Hier hat er wohl uns seine innerste Meinung gesagt: Religion und Ethik fallen für ihn ineinander, sie sind kongruente Größen. Anders ausgedrückt: seine Ethik ist mit Religion, mit Ehrfurcht gesättigt: „wir sind gläubig geboren". Andererseits ist sein Religionsbegriff mit Loyalität fast identisch — darin schimmert der reformierte, kalvinistische, puritanische Untergrund durch — was darüber ist von Formen des Kultus oder Verpersönlichung des Göttlichen: das ist ihm belanglos und überflüssig. Emerson spricht sich darüber in einem sehr instruktiven, noch nicht ins Deutsche übertragenen Essay über „die Souveränität der Ethik" (Complete Works, vol. X, 183—214) aufs eingehendste aus. Da sagt er u. a.:

Wir sind durchaus auf Rechtschaffenheit hingewiesen für immer und ewig, auf Rechtschaffenheit allein — sich selbst zu bessern: das ist alles, was wir tun können. Aber das eben brandmarkt der Zelot als unfruchtbare Kaminecke-Philosophie. Meine erste Position ist und bleibt jedoch die, daß die natürliche Religion noch alle die Tatsachen an die Hand gibt, die unter dem Dogma der populären Bekenntnisse eingekleidet daliegen. Der Fortschritt der Religion geht stetig auf ihre Identität mit der Moral hin.

Am nachdrücklichsten kommt dieser Supremat des sittlichen Grundtriebes über alle Dinge und alle Interessen zum Ausdruck in der denkwürdigen Stelle in der „Führung des Lebens" (S. 166 f.):

Die Menschen würden manchmal froh sein, sich der Bürden und Pflichten des Lebens entledigen zu können. Aber ihr weises Gewissen fragt: Was würde der Tod dir helfen? Durch den Tod werden sie nicht befreit, sie dürfen aus Furcht den Tod nicht wünschen. Die Wucht des ganzen Universums ruht auf den Schultern jedes moralischen Individuums und hält es fest an seine Aufgabe geschmiedet. Der einzig mögliche Pfad in allen Gotteswelten, sich seiner Pflicht zu entziehen, ist, sie zu vollbringen. Euer Werk muß getan werden, bevor es von euch genommen wird.

Hier wird das moralische Gesetz recht eigentlich als die unverrückte Achse, um die sich die ganze Sphäre des Lebens dreht, aufgefaßt und die Welt des Gewissens so fest im Metaphysischen, Ewigen verankert, daß ein Entrinnen unmöglich ist und z. B. der Selbstmord als eine hoffnungslose Desertion, also Torheit erscheint — ein merkwürdiges Echo zu dem Wort des Evangeliums von dem unveräußerlichen Werte der Menschenseele: Was kann der Mensch geben, daß er seine Seele wieder löse? —

So führt diese Untersuchung über das Verhältnis von Ethik und positiver Religion bei Emerson auf dasselbe Resultat, das wir oben andeuteten: er ist und redet als ein Prophet, der der Entwicklung vorauseilt, wie er denn es einmal geradezu heraussagt:

Eine neue Kirche wird auf die Moralwissenschaft gegründet sein ... Himmel und Erde wird sie zu Stützen, zu Dach- und Seitengebälke haben, die Wissenschaft als Versinnbildlichung und Erklärung, und Schönheit, Musik, Malerei und Dichtkunst werden sich eng an sie anschließen.

b) Aber doch gehört zum Verständnis dessen, auf wie gespanntem Fuße Emerson zu der positiven christlichen Religion steht, mindestens ebensosehr wie der alles beherrschende ethische Grundtrieb auch der starke *mystische* Einschlag seines Denkens. Es ist mit zwei Worten gesagt, was immer und überall die Mystik gegenüber den historischen Gebilden der Religion zu erinnern weiß. Erstens stellt sie, wo sie auftritt und das Seelenleben bestimmt, die Geschichte, ihre Entwicklungsgesetze und ihre Errungenschaften, in den Hintergrund gegenüber der ewigen Gleichzeitigkeit der stets gegenwärtigen *Idee*, und sodann, was unmittelbar damit zusammenhängt, überspringt sie durch die Schwungkraft der Intuition, der geistigen Anschauung, alle Vermittelungen, die sich zwischen Gott und die Seele setzen wollen. Wer wird den Umweg machen, der den geraden Weg kennt? Für beide Erscheinungen finden sich in Emersons Schriften eine unerschöpfliche Summe von Belegen. In seinem Essay über die „Selbständigkeit“, in dem er besonders kräftige Töne anschlägt, sagt er (S. 33):

Woher denn dieser Kultus der Vergangenheit? Die Jahrhunderte sind Verschwörer gegen die Gesundheit und Autorität des Geistes. Raum und Zeit sind nur physiologische Farben, die das Auge schafft: der Geist ist Licht: wo er ist, ist Tag, wo er war, ist Nacht: und die Geschichte ist eine anmaßende Beleidigung, wenn sie mehr als eine heitere Apologie oder Parabel meines Seins und Werdens ist.

Mit derselben Kühnheit betont er in demselben Zusammenhang die andere Seite dieser Souveränität des denkenden und schauenden Geistes:

Die Beziehungen der Seele zum göttlichen Geiste sind so rein, daß jeder Versuch, Vermittler einzuschieben, wie eine Profanation erscheint. Wenn Gott spricht, kann er nicht eins mitteilen, sondern alles; muß die Welt mit seiner Stimme erfüllen: Licht, Natur, Zeit und Seelen aus dem Mittelpunkt des gegenwärtigen Gedankens ausstreuen: neu die Schöpfung schaffen und einen neuen ersten Tag. Wenn die einfältige Seele göttliche Weisheit empfängt, so schwindet alles Alte — Hilfsmittel, Lehrer, Bücher, Tempel fallen: der Augenblick ist Leben: Zukunft und Vergangenheit schließt die gegenwärtige Stunde ein . . .

Und einige Zeilen vorher betont er mit aller Stärke das „primäre Wissen", die Intuition, gegenüber der späteren Erkenntnis, „die auf Belehrung und Beobachtung beruht". Die daher strömende Inspiration zu leugnen, bedeutet ihm nichts Anderes als Irreligiosität und Atheismus:

Wir ruhen im Schoße eines unendlichen Geistes, der uns zu Gefäßen seiner Wahrheit und zu Werkzeugen seiner Tätigkeit macht. Wenn wir etwas als recht, als wahr erkennen, dann handeln nicht wir, sondern wir gewähren nur seinen Strahlen den Durchgang.

Aus diesen Grundvoraussetzungen zieht er aber — und das unterscheidet ihn von der Mehrzahl wenigstens der christlichen Mystiker — noch viel weitergehende Konsequenzen gegenüber der bestehenden Kirchen- und Gemeinschaftsreligion. Blieben diese zumeist still und bescheiden, den Burgfrieden ihrer Gottesgemeinschaft getrost im Herzen tragend, als Brüder unter Brüdern inmitten ihrer exoterischen Glaubensverwandten und trugen oder ertrugen die Formen und Hüllen, Zeichen und Bilder, die für diese letzteren eben unentbehrliche Hilfs- und Gnadenmittel waren, so dringt er vorwärts zu der

Folgerung, daß „ein größeres Selbstvertrauen = Selbstgehorchen eine heilsame Umwälzung in allen Beziehungen und Tätigkeiten der Menschen herbeiführen kann: in ihrer Religion, ihrer Erziehung, . . . und in ihren philosophischen Anschauungen" (S. 40). Hier ist der Punkt, an dem dieser mystische Individualismus das Gefüge der Gemeinschaftsreligion sprengt:

Sie (d. h. die gewöhnlichen Menschen und Christen) sagen gleich jenen törichten Israeliten: „O, laßt nicht Gott zu uns sprechen, auf daß wir nicht sterben; sprich du, spreche irgend einer von euch, so wollen wir gehorchen". Nirgends zeigte sich dies so, wie bei Kirchen und Religionen, denn auch diese sind nichts Andres als Systeme irgend eines gewaltigen Geistes, der den elementaren Gedanken der Pflicht und die Beziehungen des Menschen zum Höchsten zu seinem Gegenstande machte. Calvinismus, Quäkerismus, Swedenborgismus sind solche Systeme.

Und in diesem resolutesten von allen seinen Essays schafft sich daher schließlich diese Betonung der Selbständigkeit oder des Selbstvertrauens den paradoxen Ausdruck:

Wer da ein Mann sein will, muß ein Dissident sein . . . Zuletzt ist nichts heilig als die Integrität des eigenen Geistes. (S. 23)

Wir stehen da vor einem Geheimnis seiner Persönlichkeit, das uns gewöhnlichen Menschen so gut wie verschlossen ist. Oft will es uns anmuten wie ein titanisches Selbstgefühl — und doch ist ganz und gar nichts religiös Anstößiges darin, denn seine Spitze richtet sich nicht gegen „das, was über uns ist" (im Gegenteil: das Offenstehen gegenüber dem unendlichen Geiste ist eben das Geheimnis dieser Selbständigkeit), sondern nur gegen das Milieu, die Umwelt, die Gewohnheit und Tradition. Auch will nicht eine Aristokratie des Geistes aufgerichtet werden, sondern diese Selbständigkeit wird prinzipiell für J e d e n reklamiert. Wenn sich daher die Frage erhebt, welche Einsichten und Erleuchtungen dem stillen Denker zuteil geworden sein müssen, bis er den Mut haben konnte, diese Botschaft zu verkündigen, so werden wir, soweit das überhaupt möglich ist, eine Antwort nur aus dem Zusammenhang seiner Philosophie im nächsten Abschnitt suchen und finden können. Für jetzt haben wir nur festzustellen, wie weit schon diese mystischen Grundanschauungen ihn aus der Sphäre der christlichen Ge-

meinschaftsreligion hinaus- und auf eine einsame Geisteshöhe geführt haben.

c) Daß endlich der letzte charakteristische Zug seines Denkens, der Skeptizismus, trotzdem er eine mehr dienende, als selbständige Stellung im Ganzen seiner Philosophie einnahm, für die vorliegende Frage, das Verhältnis zur positiven Religion einen Einfluß ausüben mußte und zwar im negativen Sinne, versteht sich von selbst. Wir verfolgen kurz die Spuren dieses skeptischen Einschlags in seiner Gedankenwelt.

Kann man schon im allgemeinen sagen, daß je weiter und umfassender der Horizont eines Denkers, je allseitiger seine Einsichten werden, umsomehr in gewissem Maße die Spannkraft, die Feder der Impulsivität erlahmt, die in der Beschränkung auf irgend ein großes Menschheitsziel sich mit ungeteilter Energie auswirkt — so wird dieses Gesetz bei einem so umfassenden Denker, Beobachter und Prüfer der Lebensphänomene, wie Emerson es war, unwillkürlich auch in Kraft treten. An manchen Stellen seiner Schriften verrät er es selbst. In seinem Essay über „geistige Gesetze" spricht er einmal von dem „Optimismus der Natur", welcher viele „Kämpfe, Zuckungen und Verzweiflungen", die sich die Menschen bereiten, überflüssig macht (Hendelsche Ausgabe III, S. 63), und sagt:

Die Natur will nicht, daß wir weinen und toben . . . Wenn wir aus dem Rat oder der Bank oder der Protestversammlung gegen die Sklaverei, aus dem Mäßigkeitsverein oder den philosophischen Klub in die Felder und Wälder treten, so ruft sie uns zu: So heiß, mein Kleiner? —

Das ist eindrucksvoll geredet und ein an sich überaus gesundes bon mot. Aber wie wäre es, wenn wir eine Regel daraus machen würden? Wird diese Abkühlung nicht auch manchen Enthusiasmus und manche Wärmeenergie treffen, die wirkliche Lebenswerte schafft? Hat er doch selbst mit glücklicher Inkonsequenz diese unter Umständen bequeme Lebensweisheit durchbrochen und z. B. einmal mit dem Einsatz seiner persönlichen Sicherheit in der Rede über den Heroismus

(S. 98—110) mit Bezug auf einen Märtyrer in der Frage der Abschaffung der Sklaverei in die Menge hineingerufen:

Wer da heroisch ist, wird allezeit kritische Lagen finden, in denen er seine Schneide erproben kann. Die Wahrheit fordert ihre Kämpen und Märtyrer, und die Feuerprobe der Verfolgung hört niemals auf. Es ist erst ein paar Tage her, daß der wackere Lovejoy seine Brust den Kugeln eines Pöbelhaufens bot für die Rechte freier Rede und Meinung, und starb, da es besser war, nicht zu leben.

Aber diese edle persönliche Inkonsequenz ist doch zugleich eine Kritik für die Allgemeingültigkeit jenes Prinzips des Ne quid nimis und ein Beweis für die Unentbehrlichkeit des Enthusiasmus, der warmen, lebendigen Spannkraft im Haushalt des Geistes.

Und noch ein anderer Zug folgt ganz von selbst aus dem Ferment der Skepsis, das in Emersons Denken einst revolutionierend wirkte und dann wieder in seine vernünftigen Schranken gewiesen wurde, aber nicht, ohne daß es als ein gewisses chemisches Agens nachgewirkt hätte: das Prüfen der Dinge, das sie von allen Seiten Betrachten übt ganz von selbst einen relativierenden Einfluß auf die einzelne Größe, das Einzelproblem aus, mag es an sich noch so richtig sein. Das zeigt sich nach mehreren Richtungen. Der Relativismus der religionsgeschichtlichen Betrachtung der Dinge ist die nächstliegende, selbstverständliche Anwendung, die sein Denken macht. Und das auf viel breiterer Basis, als wir sie sonst kennen. Man nehme zum Beispiel die weltumspannende, Natur und Geist umfassende Stufenleiter der Fassung des höchsten Weltprinzips, die er in seinem Essay „Erfahrung" (Aus Welt und Einsamkeit, Hendelsche Ausg. S. 68) aufbaut:

Der immer wieder getäuschte Geist muß noch immer vor dieser Ursache knien, welche sich weigert, sich in einen Namen fassen zu lassen — dieser unaussprechlichen Ursache, welche jeder hervorragende Geist durch irgend ein erhabenes Symbol zur Darstellung zu bringen versucht hat: Thales durch das Wasser, Anaximenes durch die Luft, Anaxagoras durch den Gedanken, Zoroaster durch das Feuer, Jesus und die Neueren durch die Liebe: und die Uebertragung jeder dieser Auffassungen wurde zur Religion eines Volks.

Eine andere Spur dieser die Prinzipien relativierenden

Skepsis entdecken wir endlich bei dem Problem von Gut und Böse — kein Wunder, daß er, der eminent ethisch gerichtete Geist, sich je und je gegen den Verdacht des Pyrrhonismus (d. h. der Gleichwertung aller Handlungen, der sittlichen Indifferenz) wehren mußte (vgl. den Essay „Kreise,“ III, S. 37). — Da löst er einmal das Problem der Sünde frischweg durch die Unterscheidung zwischen Intellekt und Gewissen (Erfahrung, S. 72):

Heilige sind darum traurig, weil sie die Sünde . . . immer vom Standpunkt des Gewissens aus sehen, nicht von dem des Verstandes. Das aber ist Gedankenverwirrung. Vor dem Forum des Verstandes ist Sünde eine Verkleinerung oder noch weniger als das — vor dem Forum des Gewissens ist sie Verderbnis oder etwas noch Schlimmeres. Der Intellekt nennt sie Schatten, Mangel an Licht, etwas *Wesenloses*. Das Gewissen muß sie freilich als etwas *Wesentliches*, etwas absolut-Böses empfinden. Das ist sie jedoch nicht; sie hat ein objektives Dasein, kein subjektives. —

Wir begnügen uns mit diesen Andeutungen über den skeptischen Einschlag im Denken Emersons; es könnten ihnen noch manche angereiht werden, besonders solche, die in der Richtung dieses von ihm humorvoll behandelten Pyrrhonismus liegen. — Sie beweisen genugsam, daß er unmöglich in die geprägten, sanktionierten Formen und Feststellungen der historischen Religion sich finden konnte. Aber er war — das ist das Wunderbare und Originale an ihm — bei der Kühnheit und Freiheit seiner Gedankengänge und -fortschritte, die sich in die Flexionen und Konjugationen der überlieferten religiösen Grammatik nicht mehr einfügten, stets bewußt, daß er damit keine Abzüge und Reduktionen an dem sittlich-religiösen Gut der Menschheit oder auch der Christenheit vornahm, sondern im Gegenteil es nur erhöhen und vertiefen wollte und — konnte.

Desto interessanter und gewichtiger wird die Frage, was Emerson denn *Positives* und gewissermaßen *Neues* gedacht und gesagt hat, was ihm das Recht oder wenigstens, subjektiv betrachtet, das gute Gewissen gab, diese kritische Abrechnung mit dem Erbe der Väter vorzunehmen. Wir stehen damit vor der dritten und Hauptaufgabe, einer übersichtlichen Einführung in die Gedankenwelt des Philosophen.

Analekta zu Schleiermacher.

Von
Lic. Heinrich Scholz, Privatdozenten in Berlin.

1. Zwei katholische Besprechungen der Glaubenslehre.

Es ist mit Freuden zu begrüßen, daß das Studium der ältesten Schleiermacher-Literatur, das Jahrzehnte lang ganz zu ruhen schien, wieder in Gang gekommen ist und von verschiedenen Seiten zugleich mit Ernst und Hingebung betrieben wird; denn es gibt, außer Schleiermachers eigenen Schriften, kaum einen besseren Kommentar zu seiner Theologie, als die Stimmen der Zeitgenossen, die, bei aller Sprödigkeit und Urteilsenge, doch Eines hatten, was wir heute so nicht besitzen und auch nicht wieder erwerben können: die Einheit des intellektuellen Klimas, in dem seine Gedanken gewachsen sind, und die auch geringere Köpfe befähigte, ihnen Beziehungen abzufühlen, die wir heute kaum mehr empfinden, weil unsere Begriffswelt ganz anders geworden ist. An diesen Zusammenhang anknüpfend, hat Runze in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft 1908 H. 5 S. 283—301 ein literarisches Schleiermacher-Porträt vom Jahre 1838 (im Deutschen Taschenbuch, herausgeg. von Karl Büchner, Berlin, Duncker und Humblot; der Verfasser des Aufsatzes ist ein gewisser F. G. Kühne) der unverdienten Vergessenheit entzogen. Daneben hat vor allem Mulert durch seine gründlichen Untersuchungen über die Aufnahme der Schleiermacherschen Glaubenslehre, in dieser Zeitschrift (1908, S. 107 ff., dazu Nachtrag 1909, S. 243 ff.), alte Quellen aufgeschlossen, aus denen noch mancher schöpfen wird, der in die Tiefe dringen will. Ich bin in der Lage, zwei weitere Dokumente

beizubringen, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie uns die Glaubenslehre in katholischer Beleuchtung sehen lassen [1]).

Es sind zwei umfangreiche Besprechungen. Die eine, minder bedeutende, ist in den Wiener Jahrbüchern der Literatur, Bd. 24 (Okt. bis Dez. 1823) S. 84—126 gedruckt worden. Sie stammt von dem Romantiker Wilhelm von Schütz (1776—1847), der als Literat und Gelegenheitsforscher ein ziemlich unstetes Leben führte und während eines längeren Aufenthaltes in Berlin um 1815 zum Katholizismus übergetreten war. Da er als Nichttheologe urteilt, so darf man eine eindringende Analyse und Kritik der Schleiermacherschen Gedanken von ihm nicht erwarten. Was er zu sagen hat, wird dadurch lehrreich, daß er als Konvertit urteilt. Als solcher hat er es geschickt verstanden, die Erinnerungen aus seiner protestantischen Vergangenheit mit dem hinzu erworbenen katholischen Glaubensgut zu einem Ganzen zusammenzuschmelzen und so einen Standort zu gewinnen, auf dem sich die Mängel der Glaubenslehre gleichsam von selbst enthüllen. Diese Mängel sind so groß, daß sie den Umsturz des ganzen Systems nach sich ziehen. Das Gebäude muß in sich zusammenbrechen, da der Bauplan durch und durch fehlerhaft ist.

1) Die Frage, ob und in welchem Umfange Schleiermacher auf die katholische Theologie und Dogmatik gewirkt hat, ist meines Wissens bisher überhaupt nicht gestellt, geschweige denn untersucht worden. Von den beiden im Text zu nennenden Besprechungen finde ich selbst in der älteren Literatur (einschließlich der vortrefflichen und heute noch lehrreichen Uebersicht bei W. Herrmann, Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher 1842 S. 278 ff.) keine Spur. Die Rezension aus den Wiener Jahrbüchern wird zum ersten und einzigen Male von P. W. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher 1868 S. 96, 115 f. berücksichtigt; die aus der Tübinger Theologischen Quartalschrift hat in der protestantischen Forschung überhaupt kein Echo gefunden. Dagegen hat der katholische Theologe K. Werner im 5. Bande seiner Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie 1889 nachdrücklich auf sie verwiesen. — Aus der katholischen Schleiermacher-Literatur ist mir nur das ungeheuerliche Zerrbild eines gewissen Sebastian Brunner bekannt (Die vier Großmeister der Aufklärungstheologie, Herder, Paulus, Schleiermacher, Strauß, in ihrem Schreiben und Treiben verständlich und nach Möglichkeit erheiternd dargestellt, Paderborn und Münster 1888 S. 182—426), das an räuberischer Satire selbst die dunkelsten Spinoza-Karrikaturen des 17. Jahrhunderts überbietet und hoffentlich auch auf jener Seite keinen Verteidiger gefunden hat.

Die Einwendungen des Rezensenten lassen sich auf drei Punkte reduzieren. Sie treffen 1. das Unionsprinzip, 2. den Begriff der Dogmatik, 3. die Theorie der Frömmigkeit. — Die Schleiermachersche Unionstheologie, wie sie sich in der Glaubenslehre ankündigt, ist nach Schütz ein abstraktes Gedankending ohne positiven Gehalt. Jeder Kenner weiß, daß der Protestantismus als eine geschichtliche Größe nach Konfessionen geschieden ist, deren Gegensätze in der Abendmahlslehre deutlich hervorbrechen. Auch die blendendste Dialektik kann diese Gegensätze nicht aufheben, da ewige Formen des Menschengeistes und seiner Stellung zum Christentum in ihnen niedergelegt sind. Sie kann im günstigsten Falle nur verschleiern und eine Einheit vortäuschen, die, ins Leben übertragen, sofort in ihre Elemente auseinanderfällt. Wird sie dennoch festgehalten, so tötet sie jeden Wirklichkeitssinn, und macht die dogmatische Arbeit illusorisch. — Ebenso verfehlt, wie der Unionsstandpunkt, ist die hier vorgetragene Definition der Dogmatik. Die Selbstbescheidung der Schleiermacherschen Glaubenslehre, die Einstellung der Dogmatik auf ein raumzeitlich begrenztes Christentum ist 1. flach, weil sie den bleibenden, unveränderlichen und universalen Kern desselben unter der wechselnden Hülle übersieht; 2. unlogisch, weil Dogma und Zeitbedingtheit unverträgliche Gegensätze sind; 3. eine unerlaubte Konzession an die Wissenschaft, die gar nicht imstande ist, mit ihren wechselnden Inhalten und veränderlichen Erkenntnissen die ewige Wahrheit des Dogmas anzutasten. — Die Theorie der Frömmigkeit, wie Schleiermacher sie vorträgt, ist auch nicht zu halten, da sie den Subjektivismus, anstatt ihn zu beugen, feierlichst aufrichtet und ein Verhältnis zu Gott statuiert, das auf Wirkung und Gegenwirkung beruht, wobei der Mensch als der Handelnde erscheint. „Seine Abhängigkeit von Gott . . . ist nicht Abhängigkeit von Gott, sondern ein Verhältnis zu ihm wie Wirkung und Gegenwirkung. Gott ist nicht der Begründende, und so ist kein Satz des Verfassers von dem Vorwurf frei, daß er dem Inhalt aller christlichen Wahrheiten bald einen subjektiven, bald einen hypothetischen Grund leihet; die wahrhafte Wesenheit entgeht ihm“ (S. 108). — Summa: Die neue Dogmatik reißt den Christen gänzlich los von dem ewigen Wesen, damit er samt seinen frommen Erregungen und Gefühlen sich um sich selbst drehen und wohltuend bespiegeln kann an Bildern von Abhängigkeit, Erlösung usw., die sich in reicher Fülle und Mannigfaltigkeit, magischen

Erscheinungen an der Wand ähnlich, bilden, verschwinden und wiederkommen, je nachdem die gesteigerte Erregung rascheren Umtrieb hervorbringt und die erscheinenden Darstellungen selbst verschiedener Art sind (S. 126).

Viel reifer, gründlicher und gediegener, weil auf eingehendem Studium des Werkes beruhend, ist die zweite Besprechung. Sie ist in der Tübinger Theologischen Quartalschrift [1]) 1833 erschienen und nimmt, in drei Abschnitte zerlegt, den stattlichen Raum von 120 Seiten ein (a. a. O. S. 296—329, 496—524, 639—700). Sie stammt von dem katholischen Dogmatiker Dr. Anton Staudenmaier (1800—1856. 1830 Prof. in Gießen; seit 1837 Prof. in Freiburg i. Br.), der sich in ihr als ein heller, vorurteilsloser Kopf bewährt und eine theologische Urteilskraft an den Tag legt, die nahe an Baurs Genie heranreicht [2]). Als Kritiker der Glaubenslehre steht er sogar noch über Baur. Ein feines Gefühl für Schleiermachers persönliche Größe belebt die sachliche Kritik und strahlt eine milde Wärme aus, die man bei Baur und den hervorragendsten protestantischen Kritikern Schleiermachers vermißt. Staudenmaier hat die Kraft gehabt, das Faktum auszusprechen, das jeder empfand, das aber die meisten stillschweigend hinnahmen: er hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß Schleiermacher und seine Dogmatik phaenomena sui generis sind und zu den seltenen Erscheinungen gehören, in denen die Kraft von Jahrhunderten sich wie in einem Brennpunkt sammelt. Er stellt den bedeutenden Satz an die Spitze, daß Schleiermacher in vieler Hinsicht nicht nur gegenwärtig in der protestantischen Kirche der ausgezeichnetste Theologe sei, sondern daß es auch in derselben von Calvin an bis auf ihn keinen größeren gegeben habe (S. 297) [3]). Die schärfste Abwehr des Subjektivismus,

1) Nicht zu verwechseln mit der von Steudel herausgegebenen Tübinger Theologischen Zeitschrift, in welcher 1828 I S. 239 ff. Baurs berühmte Besprechung erschien.

2) Vgl. über ihn die Monographie von Fr. Lauchert, Franz Anton Staudenmaier 1901.

3) Daß dies keine Phrase ist, zeigt, wenn es nötig wäre, die eindringliche Wiederholung desselben Gedankens am Schluß der Besprechung der Glaubenslehre: Dies ist das dogmatische System des Mannes, von dem wir zu Anfang unserer Anzeige sagten, es habe seit Calvin in der protestantischen Welt an Scharfsinn und Originalität keinen größeren gegeben: und was wir dort aussprachen, glauben wir noch (S. 694). — Aehnlich schreiben bekanntlich die

den er bei Schleiermacher findet, hindert ihn nicht, die „schöne und reiche Subjektivität" des Schleiermacherschen Geistes voll anzuerkennen und in ihm eine Individualität zu schauen, „wie sie vielleicht nicht alle Jahrhunderte kommt" (S. 640). „Schleiermacher ist auch da merkwürdig, wo er fehlt" — ein großes, noch heute geltendes Wort! (S. 698). „Mögen Andere seiner Kirche da, wo er selbst stehen geblieben ist, die Entwicklung weiter fördern durch Geist und tiefe Wissenschaft, und das System seiner Vollendung auf dem reinen Boden des Christentums zuführen. Das wird besser sein, als seine Bemühungen zu schmähen und ihn fast in einem Atem des Spinozismus und Herrnhutianismus, des Atheismus und des Mystizismus zu beschuldigen. [1]" (S. 699.)

Ich kenne aus dem Schleiermacherschen Zeitalter keine prote-

---

nächsten und besten Freunde Schleiermachers. De Wette an Schleiermacher, den 11. Juni 1823: Die Glaubenslehre ist unstreitig nach Calvin die erste wahrhaft systematische Dogmatik, und die Anlage und Verknüpfung des Ganzen ist meisterhaft. (Schleiermachers Leben in Briefen IV 313.) Gaß den 16. Nov. 1822: Das soll mir niemand abstreiten, daß mit Deiner Dogmatik eine neue Epoche nicht nur in dieser Disziplin, sondern im ganzen theologischen Studium beginnen wird. (Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gaß 1852, S. 195.) Endlich Twesten (den 29. März 1823), der sicher erwartet, daß mit der Glaubenslehre eine „neue Periode in der Geschichte unserer Theologie" beginnen werde (bei Heinrici, August Twesten 1889 S. 379). — Es ist ein Ruhmestitel für Staudenmaier, daß er, der Katholik, aus der Ferne gesehen hat, was nur ein enger, mit Schleiermacher persönlich verbundener Kreis protestantischer Theologen klar auszusprechen wagte.

1) Anspielung auf das bekannte Wort aus der Vorrede zur dritten Auflage der „Reden" (S. XIV der Pünjerschen Ausgabe). Ueber ähnliche Titulierungen hat Schleiermacher wiederholt in seinen Briefen gescherzt. Den 14. Februar 1793 aus Schlobitten an den Vater: Ich weiß mich zu besinnen, daß ich in einer Viertelstunde in der nämlichen Stube von dem Einen für einen Lavaterschen Christen, von dem Andern wenigstens für einen Naturalisten, von dem Dritten für einen strengen dogmatischen Orthodoxen und von dem Vierten ... (Fortsetzung fehlt: vielleicht für einen Kantianer gehalten worden bin. Br. I 109). Mai 1805 an Gaß: Zum Spinozisten, Atheisten und Herrnhuter ist nun der Kryptokatholik das passendste vierte Prädikat (Briefw. mit Gaß, S. 22). Den 31. Dez. 1818 an Brinckmann: Aus mir wissen sie immer noch nicht, was sie machen sollen; bald bin ich ein Atheist, bald ein Herrnhuter (B. IV 242). Dazu das humorvolle Referat über die Namengebungen seiner Kritiker, im ersten Sendschreiben an Lücke (WW I. 2 S. 581): Gnostiker, Alexandriner, Asket, Kyrenaiker usf.

stantische Kritik von Belang, die ähnliche Worte aufzuweisen hätte. Die Besten haben sich angestrengt, ein passendes Schema für ihn zu entdecken, und ihm dann den Abschied gegeben.

Sieht man auf Staudenmaiers Kritik, die wahrlich nicht zaghaft und leisetretend ist, so gliedert sie sich nach seinen eigenen Angaben in zwei Hauptabschnitte. Der erste betrifft die Prinzipien, der zweite den Inhalt der Glaubenslehre. In prinzipieller Beziehung findet er zu tadeln 1. Schleiermachers Begriff der Dogmatik (S. 520). Wenn die Dogmatik, um ihren Gegenstand zu finden und darnach ihren Begriff zu bestimmen, auf lauter übergeordnete Disziplinen, wie Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik zurückgehen muß und sich von ihnen Aufschluß erbitten über ihren Inhalt und ihre Bestimmung, so ist klar, daß sie die ihr als Wissenschaft zukommende Selbständigkeit und Würde verloren hat (S. 317). An die Stelle der erstrebten Verankerung der Dogmatik tritt als Folgeerscheinung dieses Verfahrens ein dumpfes Gefühl der Unsicherheit. „Schleiermacher springt, um das wesentlich Christliche zu finden . . ., zuerst zur Ethik, und da diese ihn nicht befriedigt, zur Religionsphilosophie, und da ihn diese wieder nicht befriedigen kann, zur Apologetik über, die endlich auch nichts enthält, worüber man im allgemeinen einverstanden wäre" (S. 318). — 2. Sehr bedenklich ist der Verzicht auf den Beweis des Christentums. Staudenmaier findet es geradezu erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit Schleiermacher die Zumutung ablehnt, das Christentum irgendwie zu begründen. Die Absolutheit des Christentums gehört nicht zu den Voraussetzungen, sondern durchaus zu den Grundproblemen einer ernsten Dogmatik (S. 515). Auch widerspreche Schleiermacher sich selbst. Wenn er die Philosophie aus der Dogmatik vertrieben habe, so sei es um den Preis geschehen, daß die Vertriebene nunmehr als die Basis des anscheinend frei schwebenden Systems erscheint. Wenn Schleiermacher „die Philosophie als solche . . . gänzlich aus der Glaubenslehre verbannt, um nicht in die Scholastik zu verfallen, so geht er doch gerade da, wo es sich um die Begründung des Ganzen handelt, nur von der Philosophie aus" (S. 321). — Ungenügend ist 3. das dogmatische Prinzip, auf welches Schleiermacher sich stützt. Es führt in den Abgrund des Subjektivismus, in dem das Christentum notwendig untergehen muß. „Die fromme Erfahrung des Einzelnen kann kein Prinzip abgeben in der Dogmatik, wie sie Schleiermacher dazu stempelt: damit kämen wir ins Reich der Subjektivität,

der Individualität und der Zufälligkeit; wobei alle objektive Bürgschaft verloren geht" (S. 519). — 4. Unhaltbar in der Form, wie Schleiermacher sie vorträgt, ist die Frömmigkeitstheorie der Glaubenslehre. Die Einschränkung aller frommen Erregungen auf das Gefühl ist nicht zu rechtfertigen, wenn sie auch in der besten Absicht erfolgt ist und zweifellos richtige Beobachtungen enthält. „Im Gefühl wollte sich die Frömmigkeit eine Hütte erbauen, die nicht preisgegeben wäre den Winden und Stürmen der Spekulation. Darum trennt auch Schleiermacher so sorgfältig das Gebiet des Glaubens von dem des Wissens, und flüchtet in jene Region das Heilige, das von der Reflexion fortan nicht mehr mit unheiliger Hand angetastet werden könne und dürfe" (S. 505 f.). Aber er übersieht, daß das reine Gefühl, für sich genommen, kein religiöses Organ sein kann, da es blind ist. „Das Gefühl muß ein Auge haben, und dieses ist der Geist, der denkt. Ohne dieses Auge geht es ewig in die Irre" (S. 499). Am anstößigsten ist für Staudenmaier — und dies ist eines der wenigen groben Mißverständnisse des sonst so umsichtigen Referenten — die Art, wie Schleiermacher das Gottesbewußtsein an die Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins anknüpft (§ 5 der Glaubenslehre). „In dieser Beziehung liegt Schleiermachers System im Argen. Auch kommt er für den Leser mit sich selbst in Widerspruch, der sich das Abhängigkeitsgefühl nur unter der Bedingung gefallen ließe, daß es nicht durchs Sinnliche vermittelt ist" (S. 513). Hier ist der innere Zusammenhang von § 3 und 5 der Glaubenslehre gänzlich verkannt. In § 5 will Schleiermacher zeigen, wie die abstrakte Funktion der Frömmigkeit, die in § 3 entwickelt ist, zu einer geistigen Lebensmacht wird, die sich konkret und real entfaltet. Die Bindung frommer Gemütszustände an die Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins soll nicht, wie Staudenmaier glaubt, den sensualistischen Ursprung der Frömmigkeit bezeugen, sondern nur die Voraussetzung schaffen, unter der sie alle Lebensmomente erfüllen und durchdringen kann. — 5. Die große Frage, wie Glaube und Wissen sich in dieser Dogmatik zu einander verhalten, beantwortet Staudenmaier in einer Richtung, die der Fries schen Auskunft sehr nahe kommt. „Stellen wir bei Schleiermacher das theologische und das philosophische Moment zusammen, und suchen wir das Verhältnis der beiden Momente zu einander auszusprechen, so werden wir sagen müssen, daß das philosophische das Grundelement ist, dem das

theologische dienend sich unterordnet, wenn auch Schleiermacher noch so sehr die Philosophie aus seinem Kreise zu verbannen sucht" (S. 695)[1]). Das Resultat ist: es fehlt die göttliche Grundlage, die in einer Dogmatik das Erste und Höchste ist (S. 640).

Aus der Kritik der einzelnen Lehrstücke sind folgende Punkte hervorzuheben. Besonderes Lob verdient nach Staudenmaier die Schleiermachersche Behandlung der Rechtfertigungslehre, die den deklaratorischen und den wirksamen Gottesakt möglichst in Einen Vorgang zusammendrängt, und gleichzeitig in einer langen Note der katholischen Rechtfertigungslehre jene Gerechtigkeit widerfahren läßt, die man ihr vorher in der protestantischen Kirche nicht angedeihen ließ (S. 685). Stellt man das christologische Kapitel zurück, das nach Staudenmaier bei aller Feinheit und Tiefe der Konzeption doch nicht substantiell genug ist, so richtet sich der Widerspruch unseres Kritikers vornehmlich gegen zwei Dogmenkreise, die Lehre von Gott und die Lehre von der Sünde. Daß die Lehre von Gott nicht befriedigen kann, folgt schon aus dem dogmatischen Prinzip, welches alles auf die Subjektivität der eigenen Erfahrung stellt. Wenn die Dogmen von Gott und seinen Eigenschaften nur Spiegelungen frommer Gemütszustände sind, keine objektiven Erkenntnissätze, so schwebt der Glaube in der Luft, der hier vor seine Lebensfrage gestellt ist. Die Schleiermachersche Gotteslehre ist unbefriedigend und ungenügend, weil sie der Stabilität ermangelt, bei der sich der Glaube allein beruhigen kann. Staudenmaier sieht wohl, daß Schleiermacher nach dem angenommenen dogmatischen Prinzip in dem Entwurf seiner Gotteslehre nur konsequent verfahren ist, rügt es aber doch als empfindlichen Mangel, daß wir durch ihn „über Gott selbst wenig oder nichts erfahren, sondern nur über uns, wo es dann recht deutlich wird, daß die Lehre von Gott im Sinne des Verfassers nur ein Komplement der Lehre vom Menschen ist" (S. 656). — In diesem Zusammenhang sei auch das humorvolle Schlußwort über Schleiermachers Behandlung der Teufelslehre erwähnt. Wenn Schleiermacher den Teufel, nachdem er ihn stückweise aus der Dogmatik entfernt hat, schließ-

1) Fries, in der Oppositionsschrift für Theologie und Philosophie 1829, 3. H. S. 139: Ich meine Schleiermacher, den Theologen, aber auch dessen anderes Ich, Schleiermacher den Philosophen, zu kennen. Da scheint mir nun zu seinem Werk der Theolog den Entwurf gemacht, der Philosoph aber die Ausführungen gegeben zu haben.

lich doch in der asketischen Sprache forterxistieren lassen wolle, so bedeutet das nach Staudenmaier: dem Teufel ist als einer verdächtigen Person der Abschied gegeben; aber es ist ihm zugleich erlaubt, in unsere Kirchen zu kommen, um da den einzigen und letzten Trost sich zu holen, daß er noch nicht ganz vergessen sei (S. 652).

Viel schärfer, ablehnender, ja wirklich absprechend ist die Beurteilung der Schleiermacherschen Sündenlehre. Hier habe der große Dogmatiker den Ernst seiner Aufgabe durchaus nicht erkannt und in allen entscheidenden Punkten die strenge und klare Haltung des Evangeliums nach eigenem Gutdünken erweicht und getrübt. „Schleiermacher verkennt das Wesen der Sünde in ihrer furchtbarsten Wahrheit und Tiefe, als freie Abkehr des Willens von Gott und zu sich selbst hin" (S. 668). Diese Anklage hat Staudenmaier ausführlich begründet in einer späteren großen Schrift: Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der heiligen Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwicklung in Natur, Geist und Geschichte. Erster (einziger) Band: Die Lehre von der Idee. Gießen 1840. In diesem Werke kommt er S. 773—798 noch einmal auf Schleiermacher zurück. Er wiederholt im ganzen die Urteile jener ersten Besprechung; nur die Kritik der Sündenlehre hat sich inzwischen vertieft und verschärft. Die unverzeihlichen Fehler Schleiermachers fassen sich in drei Sätzen zusammen: 1. Gott ist Urheber der Sünde — ein Satz, der, wenn auch noch so limitiert, im Christentum unerträglich ist (S. 783); 2. das Böse ist ein Moment des Guten — ein Urteil, das gleichfalls den heftigsten Widerspruch herausfordert, weil es aus dem Geiste der Spekulation, nicht aus der Seele des Christentums geboren ist (S. 785); 3. Gut und Böse sind Korrelate und dienen in ihrer beständigen Wechselwirkung dazu, das Totalitätsgefühl in der Menschheit zu wecken, das in ethischer Beziehung auf dem Erscheinen und Wirklichwerden aller möglichen Sittlichkeitsstufen und -grade beruht. Diese Idee ist nach Staudenmaier eine schlechte Sophisterei, tief unter der Linie der göttlichen Wahrheit stehend, wie sie sich Röm. 3, 8 und 6, 1 mit unumstrittener Deutlichkeit ausspricht (S. 780 f.).

Unter den angegriffenen Sätzen verdient der dritte besondere Aufmerksamkeit. Daß Schleiermacher faktisch so gedacht hat, daß die Neigung, das Böse zu idealisieren und als metaphysisches Komplement des Guten zu setzen, mindestens ein Faden ist in dem verschlungenen Gewebe seiner Gedanken, ist wohl allgemein an-

erkannt und auch aus der Glaubenslehre selbst zu belegen. Staudenmaier hat nur mit Andern übersehen oder wenigstens nicht klargestellt, daß diese Idee nicht das Ganze ist, daß sie, auch noch so weit vorgerückt, doch nur ein Glied in der weitschichtigen Ideenkette bildet, die Schleiermacher geschmiedet hat, um das Problem der Sünde zu umspannen und möglichst unverkürzt auszumessen. Bemerkenswerter, als dieses Versehen, ist eine Belegstelle, die Staudenmaier beigebracht hat, und die ich hier mitteile, weil sie zeigt, wie tief sich Schleiermacher in der Tat in diese Betrachtung eingelebt hat, und weil sie vielleicht die wichtigste Ergänzung ist zu dem, was die Glaubenslehre über Wesen und Bedeutung der Sünde lehrt. In einer Predigt über Joh. 14, 27 vom zweiten Trinitatissonntage 1831 hat Schleiermacher Folgendes gesagt: Der Wert des Friedens, den Christus gestiftet hat, bemißt sich nach dem mutmaßlichen Verlauf der Menschheitsgeschichte ohne ihn. Wollen wir nun dieses miteinander durchgehen, so müssen wir nur zuvörderst das festhalten, daß wir es immer nur mit dem Menschen zu tun haben, und daß wir diesen nicht denken können, wenn auch vielleicht ohne die Wirklichkeit der Sünde, doch nicht ohne die Möglichkeit derselben. Bei diesem Gedanken fällt unser Auge von selbst auf das uns vielfältig Dargebotene, aber freilich schwer oder gar nicht zu vollendende Bild der Ersten unseres Geschlechts, in deren Leben uns ein Zeitraum vorgehalten wird, in welchem die Sünde freilich möglich in ihnen war, aber sie war noch nicht hervorgetreten. Zugleich richtet sich unser Auge auf jene glückselige Gestalt des menschlichen Daseins, als noch kein Mangel und keine Not die feindliche Begier in dem Menschen hervorlockte und ein leichtes Leben auch eine leichte Entwicklung seiner Kräfte begünstigte; und wir fragen, ob in dem zu beharren nicht besser gewesen wäre. Allein lasset uns die Sache im Großen betrachten. Denkt euch das ganze Geschlecht der Menschen in einem ähnlichen Zustand, und die Erde, so weit sie bewohnbar ist, als einen eben solchen Schauplatz eines schuldlosen Lebens, wie wir uns jenen Garten Gottes am Anfang des menschlichen Geschlechts auszumalen pflegen; vergleicht dies mit der Gestaltung, zu welcher unser irdisches Leben sich entwickelt hat, seitdem die Sünde entstanden ist, wie von den übrig gebliebenen Trümmern jedes vergangenen Daseins bis auf den heutigen Tag alles Zeugnis gibt von Vereinigung menschlicher Kräfte und

von Kampf menschlicher Kräfte; wie überall die Spuren menschlicher Kunst und Wissenschaft zu schauen sind, wir aber auch überall sehen, *das alles könne nicht geworden sein ohne den Reiz, welchen die Lust, ohne den Kampf, welchen die Sünde in dem Menschen hervorbringt.* Wenn wir diese beiden Gestalten des Lebens miteinander vergleichen: werden sie uns wohl anders bedünken, als die eine wie das klare, einfache Antlitz eines schuldlosen Kindes, auf welchem freilich noch keine trüben Erinnerungen lasten, aber in welchem auch keine bestimmten Züge geschrieben sind, und die andere wie das von manchen Sorgen durchfurchte Gesicht eines Mannes, der die Welt erfahren und bekämpft hat in sich und außer sich? Welches ist das Größere? Welches ist das Reichere? Wo zeigt sich die größere Fülle der Kraft? Wo eben deshalb auch die größere Verherrlichung Gottes? Ihr werdet nicht zweifeln können, wie ihr entscheiden sollt! Aber meine Meinung ist nicht, auch jetzt wieder auf die großen Verhältnisse der Menschen zurückzugehen; vielmehr lasset uns nur nach dem Einzelnen fragen, welcher der einen und welcher der andern dieser beiden Entwicklungen angehört, welchem von beiden wir wohl den Vorzug geben. Und zwar wollen wir uns den Menschen, ehe die Sünde hervortritt, nicht in einem müßigen Leben denken; nein! er mag wißbegierig sein, tatenlustig, er mag den großen Ruf, daß er die Welt beherrschen soll, vernehmen; aber reizlos wird das Leben für ihn sein und kampflos; denn *überall wo Kampf ist, ist auch schon die Sünde.* Die Stärke, welche nur aus dem bestandenen Kampf hervorgeht, würde daher dem Menschen fremd sein, so wie auch das Bewußtsein seiner Kräfte, welches er nur hat, wenn er in dem Kampf, in der Versuchung bis an die Grenze gekommen ist, ihm fehlen würde. *Ist einmal die Sünde in unserer Natur angelegt, so hängt sie auch mit allem Andern so genau zusammen, daß unser Bewußtsein nicht eher vollkommen sein kann, als bis auch sie wirklich zur Erscheinung gekommen ist*[1].

1) Predigten, 3. Band 1843 S. 7 f. — Zu: Ueberall, wo Kampf ist, ist auch schon Sünde vgl. das erste Sendschreiben an Lücke, WW I 2 S. 595: Kampf mit sich selbst, um seine Ergebung in den Willen Gottes zu erkämpfen, diesen für Sünde zu achten, ist eine Strenge, von der ich mich nicht dispensieren kann, und einen solchen kann ich daher Christo nicht zuschreiben. — Auch

Diese Rede ist seltsam und dunkel genug. Es liegt nahe, daran zu zweifeln, daß Schleiermachers andächtige Zuhörer sie ganz verstanden haben. Auch Staudenmaier ist ziemlich ratlos. Inzwischen hat die systematische Durchforschung der Schleiermacherschen Ideen den Schlüssel zum Verständnis dieser merkwürdigen Rede an die Hand gegeben. Es ist eine Schleiermachersche Spekulation von durchgreifender Bedeutung, daß ein Lebenskreis, eine Daseinssphäre, ein abgeschlossenes Wirklichkeitsgebiet nur dann als vollständig anzusehen ist, wenn alle Potenzen, die innerhalb desselben möglich sind, von den dürftigsten Ansätzen bis zu den erhabensten Bildungen, wirklich werden [1]). Ist nun der Mensch, wie Gott ihn hingestellt hat, ein Doppelwesen, das zwischen hohen und niedrigen Impulsen beständig zu wählen, zu entscheiden hat, so gehört es zur vollen Darstellung seines Begriffs, daß alle denkbaren Kombinationen in dem Wechselverhältnis beider Richtungen, also auch die ungebrochene Herrschaft des Sinnlichen über das Sittliche, mithin die Sünde, irgendwie in die Erscheinung tritt. (Aehnlich hat bekanntlich auch Herder gedacht. Es ist ein Leitsatz seiner Geschichtsphilosophie, daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann. Ideen XII 6, WW Suphan 14, 83.) In diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Schleiermacher die Erscheinung der Sünde zu den Vollkommenheitsmerkmalen der Menschheit rechnet. Vollkommenheit ist hier nicht ethisch zu fassen = Idealität (wie Staudenmaier anzunehmen scheint), sondern rein ontologisch = Totalität, extensive Vollendung der Idee. Daß Schleiermacher dies und nur dieses gemeint hat, wird durch folgende Beobachtung sicher gestellt. Als Braniß ihm vorhielt, daß der Urheber der Erlösung schon um des Entwick-

---

Schleiermacher hat gewußt, daß der Kampf um das Gute den Menschen adelt: aber eben nur den Menschen, der dauernd in den Konflikt der höheren und der niederen Triebe hineingestellt ist — ist es doch eine der tiefsten Einsichten Platons, eine von den Vorandeutungen des Christlichen in ihm, daß er gesehen hat, wie die Keime auch zu den verkehrtesten Ausschweifungen selbst in den edelsten und reinsten Gemütern verborgen liegen (Einleitung zum Staat, 2. Aufl. 1862 S. 35 f.) — und gerade deshalb muß Jesus von diesem Kampfe unberührt geblieben sein, weil das Erlösungswerk die absolute Herrschaft des Sittlichen über das Sinnliche zu seiner Voraussetzung hat.

1) Vgl. mein Buch über Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909, S. 101 f.

lungsgedankens willen unmöglich das Urbild der Frömmigkeit sein könne, antwortete Schleiermacher in der zweiten Auflage der Glaubenslehre (§ 93, 2 II 34): das sei falsch; denn wenn die Idee des Menschen, wie er von Gott gewollt ist, nicht wenigstens an Einem geschichtlichen Punkte hell in die Erscheinung getreten wäre, so fehle der menschlichen Gattung überhaupt das Maß von Vollkommenheit, das alle übrigen Wesensgruppen erreichen, deren „Begriff vollkommen wirklich wird in der sich einander ergänzenden Gesamtheit der Einzelwesen". Das heißt: die Idee des Menschen steht und fällt mit der Totalität der Entwicklungspunkte, die sie als Keime in sich enthält; der Tiefstand sittlicher Unkultur und Hochstand geistiger Vollendung sind die Pole, um die sich die Achse der Menschheitsidee bewegt, und auf dieser müssen die Zwischenstufen und Mittelglieder vollständig verzeichnet sein, wenn die Idee real werden soll. Der ontologische Vollkommenheitsbegriff auf der Basis der Stufentheorie ist ein methodologisch-metaphysischer Elementarbegriff Schleiermachers, dessen Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann. Er ist grundlegend, wie für Schleiermachers Denken, so für jede objektive Analyse seiner Gedankenwelt.

2. Das Urteil der Evangelischen Kirchenzeitung.

Es gibt keinen herberen Kontrast, als den Uebergang von Staudenmaier zu Hengstenberg und seinen Freunden. Das Grundgefühl der Unbefriedigung ist beidemal dasselbe, der sachliche Widerspruch bei Staudenmaier kaum geringer, als bei den Chorführern der protestantischen Orthodoxie. Aber wie verschieden ist die Form, in der der Gegensatz der Urteile und Gesinnungen sich ausspricht! Dort hingebende Vertiefung in die Oekonomie des Werkes, klares Streben nach Objektivität, Ehrfurcht vor der Person des Gegners: hier eigenwilliges Besserwissen, Hochmut im Gefühl des Besitzes, dauernde Neigung zu persönlichen Verdächtigungen, schulmeisterliche Kritik; fromme Entrüstung und eine bis zum Haß gesteigerte Feindseligkeit der Gesinnung sind die Merkmale dieses Ketzergerichtes. Daß man vom Gegner auch lernen könne, gilt a priori als ausgeschlossen. Der Angriff auf den eigenen Standpunkt ist ja ein Angriff auf die evangelische Wahrheit, die mit dem orthodoxen System zusammenfällt.

Die Evangelische Kirchenzeitung hat sich in den Jahren 1829—31

mehrmals mit Schleiermacher befaßt. Eine zusammenhängende Kritik der Glaubenslehre hat sie freilich nie gebracht. Als die erste Auflage erschien, existierte sie noch nicht, und sich mit der zweiten auseinanderzusetzen, hat sie offenbar nicht für nötig gehalten. Ist ihr doch auch der Verlust des großen Theologen, den die ganze gebildete Welt empfand, so gleichgültig gewesen, daß sie nicht einmal seinen Tod berichtet, geschweige denn für den Verewigten ein freies Wort der Achtung gefunden hat.

Aber sie hat auf die Sendschreiben geantwortet, mit denen Schleiermacher die Arbeit an der zweiten Auflage der Glaubenslehre begann. Und diese Antwort ist deutlich genug. Sie ist, mit dem wackeren Jonas zu reden, ein offiziöser Versuch, die Abgründe der Schleiermacherschen Theologie „mit dem Lichte des heiligen Geistes zu beleuchten“ [1]). Erschienen ist dieser Protest anonym, ebenfalls in der Form eines Sendschreibens, Nr. 97—100 des Jahrgangs 1829.

Es kommt dem Verfasser darauf an, die Schleiermacherschen Ketzereien aus einer gemeinsamen Wurzel abzuleiten und ihren Quellgrund zu entdecken. Dieser ist aber „kein anderer als der Gemütszustand, welcher der ganzen Schleiermacherschen Dogmatik zur Grundlage dient und sich darin überall in charakteristischen Zügen abdrückt, und der, von seiner schlechteren Seite aufgefaßt, am besten bezeichnet wird als: der Unglaube im Glaubenwollen (wie umgekehrt umgekehrt)“ (S. 771). In schlichtes Deutsch übersetzt heißt dies offenbar: die Schleiermachersche Theologie ist ein Denkmal des Niederganges und fortschreitenden Abfalls vom Christentum. So hat auch Jonas in seiner Replik geurteilt. Er mußte es sich gefallen lassen, einer „handgreiflichen Verfälschung“ des Textes geziehen zu werden [2]). Er hatte die Parenthese übersehen (wie umgekehrt umgekehrt), „was doch in dieser Verbindung nur heißen sollte und konnte: (wie derselbe Gemütszustand, von seiner bessern Seite aufgefaßt, am besten bezeichnet wird als: Glaubenwollen im Unglauben) [3]). Oder vielmehr, er hatte empfunden, was

1) Sendschreiben an den Herrn Verfasser des in der Evangelischen Kirchenzeitung Nr. 97 seqq. 1829 enthaltenen Sendschreibens über Schleiermacher. Berlin, Reimer 1830. 35 S. kl. 8. S. 1 f.

2) Rechtfertigung des Sendschreibens über Schleiermacher. Berlin, Oehmigke, 1830, 51 S. kl. 8. S. 7.

3) A. a. O. S. 8.

jeder Verständige mit ihm empfinden wird, daß von den aufgestellten Möglichkeiten die erste noch immer die erträglichere und insofern auch für Schleiermacher die günstigere ist [1]). Die handgreifliche Verfälschung bestand also darin, daß er von zwei Lesarten, die beide bestimmt waren, Schleiermacher „der Gemeine als einen Ungläubigen zu denunzieren" [2]), die mildere wählte und diejenige zurückstellte, die ihm als die ärgere erschien.

Es bleibt also dabei: die Glaubenslehre ein Dokument des Unglaubens im Glaubenwollen! Und zwar aus einem vierfachen Grunde. 1. Die Quelle alles Mißbehagens ist das Schleiermachersche Dogma von der persönlichen Bedingtheit des Glaubens und der Elastizität des evangelischen Bekenntnisses. „Das bloß subjektive Bestreben, sich den Glauben anzueignen, ohne die sündhafte Subjektivität an denselben hin- und aufzugeben, beweist den inneren Unglauben an die objektive Wahrheit" (S. 779). Diese Antwort ist bitter und scharf genug. Es sollte indessen noch ärger kommen. Als Schleiermacher 1831 in dem Sendschreiben an die Herren DD. von Cölln u. Dr. Schulz in Bezug auf den Streit wegen der Lehreinheit in der Evangelischen Kirche (WW I 5) sich gegen die „hitzigen Gemüter von der ausschließenden Denkart" erklärt und in der Augsburgischen Konfession Bekenntnis a k t und Bekenntnis i n h a l t unterschieden hatte, ward er zunächst an die „innere Leereinheit" seiner Ideen erinnert, dann aber, wegen besagter Unterscheidung, als Sprecher der Jesuitenmoral in die würdige Gesellschaft der Escobar, Filutius, Sanchez, „und wie die Helden der Lettres provinciales alle heißen", als neuestes Mitglied aufgenommen [3]). — 2. Ebenso bedauerlich wie der Zweifel am Dogma ist das Zusammengehen mit den Rationalisten. Die Latitude, mit welcher Schleiermacher für diese Raum gewinnen will, setzt eine tiefe Gleichgültig-

---

1) Gegen die Rechtfertigung des Sendschreibens über Schleiermacher. Berlin, Reimer 1831. 12 S. kl. 8. S. 6.

2) A. a. O. S. 4. — Schleiermacher hat auf die niedrige Polemik der Ev. K. Z. und ihrer Hintermänner überhaupt nicht reagiert. Den 10. April 1830 an Alexander D o h n a: Die Angriffe auf mich in der Evangelischen Kirchenzeitung sind zu unanständig und zu wenig bedeutend, als daß mich auch nur eine leise Versuchung hätte anwandeln sollen, darauf zu antworten. (Schleiermachers Briefe an die Grafen zu Dohna. Herausgeg. von J. L. J a c o b i, 1887, S. 89 f.).

3) Ev. Kirchenzeitung 1831 Nr. 14 u. 15. S. 109 f.

keit gegen die evangelische Wahrheit voraus. Es ist das Zeichen der Dekadenz, daß Schleiermacher bereit ist, den Rahmen seiner Dogmatik noch weiter zu spannen und „erst dann die enge Pforte der Wiedergeburt aufzustellen, wann sie sich gehörig erweitern läßt, wann er die Theorien gewisser Ungläubigen schon durch die breite Straße seiner Einleitung in den ersten Bezirk seiner Glaubenslehre eingeführt und als gute Christenlehre so eingebürgert hat, daß nun der Begriff des himmlischen Bürger- oder des Christentums sich wohl nach ihnen richten muß" (S. 772 f.). Wehe dir, Christenheit, wenn „ein Schleiermacher nicht ansteht, das jetzt als Fehler seiner Dogmatik anzuzeigen, was die Gläubigen in ihr vorzugsweise für gläubig gehalten und deshalb geschätzt haben, und seinem ganzen Publikum unverhohlen bekennt, das Christliche, das wir noch in seinen Bestimmungen gefunden und geliebt haben, finde sich nur deswegen darin, weil ihn der Heidelberger Katechismus zu fest gehalten habe in den Banden seiner fünfzehnten Frage und dessen, was folgt, und mithin selbst anerkennt, daß er nur gegen seinen Willen und sein Gefühl sich der Wahrheit genähert habe[1])!" (S. 778 f.) — 3. Ein offenbarer Glaubensdefekt ist auch die schwächliche Rücksicht auf die Entdeckungen der Wissenschaft. Es ist nicht wahr, daß der biblische Wunder- und Schöpfungsbegriff in irgend einer Richtung ernstlich bedroht sei von der Weisheit einer aus wissenschaftlichen Kombinationen gebildeten Weltanschauung. Der Schleiermachersche Wissenschaftskultus ist Mangel an Glaubensenergie und eine unwürdige Huldigung vor dem „aus Geschichtsforschung und höherer Kritik zusammengesetzten Tier des Abgrundes" (S. 781). — 4. Ganz unerträglich

1) Diese Auslegung ist ein ganz böses Stück. An der fraglichen Stelle des zweiten Sendschreibens (WW I 2, S. 624) entschuldigt Schleiermacher mit geistreichem Humor die strenge Linienführung seiner Christologie mit der Fragestellung des Heidelberger Katechismus, von der er nicht losgekommen sei und an die er sich auch ferner zu halten gedenke. Weit entfernt, eine Abschwächung in Aussicht zu stellen, will er gerade zeigen, warum er hier nicht nachgeben kann. Der Anonymus der Evangelischen Kirchenzeitung hat hier wirklich den Text „verfälscht" — oder auch nicht, wenn man ihm zugibt, daß jeder Bruch mit der altevangelischen Theologie (will sagen: lutherischen Orthodoxie) eine „Wiederholung der Kreuzigung Christi" ist (Rechtfertigung S. 50 f.). Aerger hat es der Hamburger Hauptpastor Goeze mit Lessing nicht getrieben.

ist endlich die Schleiermachersche Verwerfung des Alten Testamentes. „Wo soll die arme Christenheit einen festen Glaubensgrund ihrer oft so schwachen Hoffnung, die untrügliche Beurteilung der oft so zweideutigen Erregungen und Erfahrungen, die einfache und sichere Richtschnur der mannigfaltig gemischten und sich durchkreuzenden Triebe und Bewegungen, die beständig frische, unversiegliche Nahrungs- und Belebungsquelle des oft so matten Willens, kurz das volle Licht ihrer Seele und die Leuchte von ihren Füßen suchen und finden, wenn nicht in der Schrift des Alten Bundes, der ewig der Neue, und des Neuen, der auch der Alte ist?" (S. 780.) Es kommt hinzu, daß der Vorstoß gegen den Alten Bund zuletzt auch den Neuen stürzen muß, der „nichts anderes ist und sein will als der alte in seiner Realisierung und Verklärung" und mit demselben steht und fällt (S. 780)[1].

In diesen vier Anklagepunkten faßt sich zusammen, was, abgesehen vom Pantheismus, der merkwürdigerweise verschwiegen wird, denen um Hengstenberg ärgerlich war. Urteilt man objektiv, so wird man sagen dürfen: Es sind nicht ungeschickt die Punkte herausgegriffen, die die kirchliche Rechte überhaupt vom Genius Schleiermachers trennen und vielleicht immer trennen werden. Daß er, bei höchstem dogmatischen Können, so undogmatisch empfunden hat, daß er, der Erneuerer der christozentrischen Dogmatik, sich mit dem farblosen Christentum der Rationalisten befreunden konnte, daß er das Weltbild der Wissenschaft als Korrektiv des kosmologischen Dogmas so unumwunden in Kraft gesetzt hat und, im Zusammenhange damit, dem alten Bunde den Rücken kehrte, wird den Anhängern der kirchlichen Doktrin stets lästig sein und sie zum Widerspruch

1) Damit auch der Humor nicht fehle, sei ein Nachspiel des Kampfes um das A. T. hier mitgeteilt. In Nr. 3 und 4 der Ev. K.Z. von 1830 erschien ein Aufsatz, wahrscheinlich von Hengstenberg selbst geschrieben (wenigstens ist sein Name in dem Exemplar der Kgl. Bibliothek zu Berlin handschriftlich beigesetzt): Ueber Dr. Schleiermachers Behauptung der Unkräftigkeit und Entbehrlichkeit der messianischen Weissagungen. In diesem Aufsatze wird die erbauliche Bekehrungsgeschichte des Rabbi Josua Ben Abraham Eschel (oder Hirschel), dessen Leben von seinem Sohne und achtzehnjährigen Gehilfen und Nachfolger im evangelischen Pfarramte zu Eschenberge, E. Friedrich Anton Augusti, kurz beschrieben wurde (Gotha 1783), umständlich erzählt und daran allen Ernstes eine entsprechende Vermahnung an Schleiermacher geknüpft.

herausfordern. Um so bedauerlicher ist der Ton, in dem die Evangelische Kirchenzeitung ihren abweichenden Standpunkt geltend gemacht hat. Er wird auch dadurch nicht entschuldigt, daß Männer, die wußten, was Schleiermacher bedeutete, und nicht im kirchlichen Parteikampf standen, eine ähnliche Taktik für gut befanden [1]).

Ganz straflos ist übrigens die Evangelische Kirchenzeitung nicht ausgegangen. Der Handel mit Schleiermacher kostete ihr den Namen eines hochangesehenen Theologen. Neander, der bis dahin unter den Mitarbeitern stand, trat zurück und sagte sich in einer öffentlichen Erklärung von jeder literarischen Gemeinschaft mit Hengstenberg und den Hintermännern der Evangelischen Kirchenzeitung los [2]). Die charaktervolle Begründung seiner Absage

1) Ich denke vor allem an Ferdinand Delbrück, den Bonner Philosophen und Literarhistoriker (1772—1848), der brieflich seine „tiefe Verehrung" für Schleiermachers „wissenschaftliche Ueberlegenheit" beteuert (19. Okt. 1826, Br. IV 370), und gleich darauf in den Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermachers christlicher Glaubenslehre 1827 sich öffentlich also vernehmen läßt: Ein wie schwankendes und mißliches Ding muß eine Dogmatik sein, die sich zur Aufgabe macht, aus den in unaufhörlichem Flusse befindlichen Jahres- und Tagesmeinungen einen Lehrbegriff aufzubauen! (S. 34 f.) Welches Vertrauen können wir zu einem Kirchenlehrer fassen, der, um auszumitteln, was Christentum sei, nicht in das Innere desselben eindringt, sondern sich darüber erhebt, um es von einem beliebig gewählten Standpunkte aus zu beaugenscheinigen, nach einem selbstgewählten Richtmaße abzuschatten und dieses Schattenbild als Vorbild aufzustellen? (S. 59) usw.

2) Ev. K.Z. 1830 Nr. 18: Erklärung über meine Teilnahme an der Evangelischen Kirchenzeitung, und die Gründe, mich von derselben ganz loszusagen. — Es stehen kräftige Worte darin, die auch noch heute gültig sind: Der nicht theologisch wissenschaftlich gebildete Laie ist nicht imstande, den Zusammenhang der eigentümlichen wissenschaftlichen Ansichten forschender Theologen mit deren christlichem Leben gerecht zu beurteilen, da ihm der Entwicklungsgang der Theologie im allgemeinen und insbesondere in dieser Zeit nicht genugsam bekannt ist, um in den Ideenzusammenhang solcher Theologen und in das Verhältnis dieser Ideen zu ihrem inneren Leben sich hineinversetzen zu können. Jene Theologen, deren Beruf es mit sich bringt, daß sie aus dem wissenschaftlichen Entwicklungsgange ihrer Zeit heraus ihre christliche Ueberzeugung wissenschaftlich begründen und rechtfertigen, haben daher solche Versuchungen und Kämpfe zu bestehen, deren der Laie durch seine Berufsstellung überhoben ist. Dieser kann daher auch gar nicht verstehen, wie schwer es manchem jener Theologen nach der Eigentümlichkeit

ist eine theologische Tat und der einzige wirklich rühmliche Punkt in dieser unrühmlichen Angelegenheit.

3. Schleiermacher in England.

Der Einfluß Schleiermachers auf die deutsche Theologie ist in der Geschichte derselben seit seinem Tode dokumentarisch niedergelegt. Es fehlt auch nicht an wertvollen Ansätzen, diese Quellen aufzuschließen und das Bild zu entrollen, das uns in diesem Spiegel erscheint. Ich nenne nur Kattenbuschs lehrreiche Abhandlung: Von Schleiermacher zu Ritschl (3. Aufl. 1903) und Franks, des Wiener Theologen, ausführliche Geschichte der Theologie des neunzehnten Jahrhunderts (Leipzig 1905). Hier sind Grundlagen geschaffen, mit denen die Einzelforschung rechnen, auf denen sie weiterbauen kann.

Dagegen ist die Frage, in welchem Umfange Schleiermacher auf die Theologie des Auslandes gewirkt hat, soweit ich sehe, noch gar nicht aufgerollt, geschweige denn entschieden worden. Ich möchte ein Erstes zu ihrer Entscheidung beitragen, indem ich die englische Schleiermacher-Literatur hier verzeichne. Folgende Schleiermacherschriften sind ins Englische übersetzt:

1. A critical Essay on the Gospel of St. Luke, with an Introduction by the translator, Connop Thirwall, containing an account of the origin of the three first Gospels since Bishop Marchs Dissertation. London: printed for John Taylor by Thomas Davison, White Triars 1825.

2. Schleiermachers Introductions to the Dialogues of Plato, translated by William Dobson, M. A., Fellow of Trinity College. Cambridge: printed at the Pitt Press by John Smith. 1836.

3. Brief Outline of the Study of Theology, drawn up to serve as the Basis of Introductory Lectures By the late Dr. Friedr.

---

eines Geistes und seiner geistigen Entwicklung wird, seinen Glauben in solchen Versuchungen siegreich zu erhalten, welche dem Laien, dem die wissenschaftlich-theologische Bildung fremd ist, ganz fern bleiben. Darum verleitet man den Laien leicht zu einem ungerechten und lieblosen Aburteilen, wenn man ihm solche einzelne, von wissenschaftlichen Theologen ausgesprochene Meinungen vorträgt, und man verletzt daher die heilige Pflicht gegen den guten Ruf der Anderen, gerade in der Beziehung, in welcher man am schonendsten verfahren sollte, in Beziehung auf das Verhältnis zur christlichen Gemeinschaft. (A. a. O. S. 138.)

Schleiermacher. In which are prefixed Reminiscences of Schleiermacher. by Dr. Friedrich Lücke. Translated from the German by William Farrer, L. L. B. Edinburgh, J. and J. Clark, 38 George Street. 1850.

4. Life of Schleiermacher as unfolded in his Autobiography and Letters. Translated from the German by Frederica Rowan. 2 vols. London: Smith, Eldar & Co. 1860 (Auswahl aus dem Briefwechsel).

5. Christmas Eve: A Dialogue on the Celebration of Christmas, by Schleiermacher. From the German by W. Hastie, B. D. Edinburgh, J. & J. Clark. 1890.

6. Selected sermons of Schleiermacher. Translated by Mary F. Wilson. London, Hodder & Stoughton. 1890.

7. Of Religion. Speeches to its cultured despisers. With Introduction by J. Oman. London, Kegan, Paul & Co. 1893.

In dieser Reihe fehlen, wie man sieht, die vier Hauptwerke: Glaubenslehre, Dialektik, theologische und philosophische Ethik. Sie werden schwerlich in England viel gelesen werden. Merkwürdig, daß die Lukasuntersuchungen noch zu Schleiermachers Lebzeiten übersetzt worden sind, die „Reden" dagegen erst fast ein Jahrhundert nach ihrem Erscheinen.

Ich verdanke diese Mitteilungen der Güte des Herrn Reverend Robert Munro in Old-Kilpatrick (Schottland). Herr Munro hat 1903 ein Schleiermacher-Buch erscheinen lassen, auf das ich hier nachdrücklich hinweisen möchte, da es in Deutschland wenig oder gar nicht bekannt geworden ist [1]). Es ist eine glänzende Monographie, mit ebenso viel Kenntnis als Wärme geschrieben. Der erste Abschnitt erzählt in schlichter, ansprechender Form das äußere Leben Schleiermachers, der zweite, nach Umfang und Inhalt dominierende, entrollt die Grundlagen des Systems. Es kommt dem Verfasser darauf an, den Komplex der Schleiermacherschen Denkleistungen als ein einheitliches Ganze zu würdigen: Schleiermachers system is no mere eclectical mosaic; it is a single organic whole (p. 302). Ein ebenso zutreffender, wie glücklich durchgeführter Leitgedanke! Nicht

1) Robert Munro, Schleiermacher, Personel and Speculative. Paisley. Alexander Gardner 1903. 310 S. 8. — Außer ihm haben über Schleiermacher geschrieben: R. A. Vaughan, Essays and Remains I, London 1858, p. 48—112 und F. Smith in der Encyclopaedia Britannica.

atomistisch, sondern organisch, mit den Merkmalen ihres inneren Zusammenhanges, werden die einzelnen Teile des Systems vorgeführt und durchgesprochen, und es ergibt sich am Ende ein reich gegliederter, hochgetürmter Gedankenbau, bei dem man mit heller Freude verweilt, weil man fühlt, daß hier ein Meister gearbeitet hat. Was man von einem Schleiermacherbuch dieser Art erwartet, eine klare Darlegung der Faktoren, auf denen die Größe Schleiermachers beruht, ist hier mit seltenem Geschick auf 300 Seiten ausgesprochen. Es ist der Horizont seines Denkens, die seltene Kraft der Konzentration und die hohe spekulative Begabung, die sich mit kritischer Besonnenheit verbindet. Though an idealist, in the broadest sense, he was absolutely true to the real. He did not try to belittle it, or to explain it by the spiritual. Both the ideal and the real are equally valid, and, in their difference, the constitute the life of the world. In thougth they are distinct, in being the are one, finding their ground and explanation in God (p. 303). Besonders bedeutsam erscheint dem Verfasser, als Volksgenossen eines Darwin und Spencer, die Antezipation des Entwicklungsgedankens durch Schleiermacher. It is the method of evolution he adopts to explain the life and thougth, the ethic and religion of man. Even in this respect alone his views have a permanent significance. They adapt themselves to modern phases of thougth better than any other form of speculation (p. 303). Wie tief sich Munro in die Eigenart des Schleiermacherschen Geistes versenkt hat und wie präzis er dementsprechend in seinen Unterscheidungen verfährt, mag noch durch zwei Stellen belegt werden, die sich auf Grundfragen aller Schleiermacherkritik beziehen. Die eine auf das Problem des Spinozismus, zu welchem Munro Folgendes bemerkt: Although Schleiermacher has many points in common with Spinoza, it is impossible to equate his position, either in philosophy or in theology, in terms of Spinoza, as Strauss had early attempted and as Professor Otto Pfleiderer has more recently tried to do (p. 139). Die andere Stelle behandelt die Frage nach Schleiermachers Stellung zum Personalismus: Schleiermacher hesitated to call God a person; for he felt how difficult it was to speak of Him as personal without falling into anthropomorplic misconceptions and confusion. Yet he equally felt the necessity why he should be thougth of a personal. Without this conception we cannot interpret to ourselves, or to others,

the fulness of our religious emotion and experience. And so, in preaching and conversation, he used the personal names, though, in exact thinking, he preferred to regard God as the living God. The epithet „living" alone distinguishes the Absolute from materialism and pantheism, and atheistic and blind necessity. For him, as for the profoundest fathers of the Church, there was but „one only, the living and true God" (p. 302).

Wo so viel Urteilskraft hervortritt, fallen selbst größere Versehen, wie die durch Schopenhauer verschuldete Verwechselung des kritischen Idealismus mit dem Traumidealismus der indischen Philosophie und dem Spiritualismus Berkeleys (p. 165 f.), nicht allzu erheblich ins Gewicht. Man übersieht sie fast über den vielen wichtigen und gesunden Ansichten. Wenn, nach den Uebersetzungen der Werke zu urteilen, Schleiermacher in England nur partikular gewirkt hat, so ist gerade Munros Buch, in seiner Besonnenheit und Wärme, ein schönes Denkmal dafür, daß der Geist des großen Theologen auch jenseits des Festlandes Wurzel geschlagen hat.

Thesen und Antithesen.

Kirche, Theologie und Wissenschaft.

Von Lic. Theophil Steinmann, Dozenten in Gnadenfeld.

In seiner Einführung in die Prinzipien und Methoden der evangelischen Theologie[1]) sucht Eckert aus dem kirchlichen Charakter der theologischen Wissenschaft den Nachweis dafür zu erbringen, daß die rechte Theologie immer unter der Voraussetzung und auf Grundlage des kirchlichen Wahrheits*besitzes* ihre Arbeit tue; er vindiziert ihr damit ein stark konservatives Gepräge und enthebt sie allem eigentlichen Ringen um die Wahrheit — es handelt sich nur noch um die Gestaltung und nur insoweit auch um eine Fortbildung der religiösen Wahrheit. Alle Arbeit geschieht in der Theologie von einer festen Position aus; daß der Forscher diese feste Position — durch den Glaubensakt — sich persönlich angeeignet hat, das liegt *vor* seiner theologischen Arbeit, und diese ist spezifisch theologische Arbeit grade dadurch, daß und solange als sie von dieser Position aus geschieht. Der Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und dem übrigen Geistesleben gibt das ein ganz eigentümliches Gepräge. Es ist in der Hauptsache eine Prüfung von deren Resultaten und Positionen daraufhin, ob und wieweit sie sich dem Baue einer christlichen Weltanschauung als Bausteine einfügen lassen. Dazu bedürfe es allerdings eines unbefangenen und offenen Eingehens auf all diese Anschauungen, Forderungen und Stimmungen; und darin eben bestehe die „moderne" Art solcher Theologie; man verliere dabei aber nie sein Eigenes und gerate nicht völlig

---

1) Einführung in die Prinzipien und Methoden der evangelischen Theologie. Von Lic. *Alfred Eckert*, Pfarrer zu Strohsdorf. Leipzig, G. Strübigs Verlag, 1909.

selbst auf den anderen Boden und damit aus der Theologie heraus. Diese kirchliche Abzweckung und Gebundenheit beeinträchtige den wissenschaftlichen Charakter der Theologie darum nicht, weil alle Wissenschaft praktisch abgezweckt sei, immer im praktischen Dienst einer Gemeinschaft getrieben werde. „Interessen rein geistiger Art, ohne jede Beziehung auf die Praxis sind zwar möglich, werden aber nur bei einzelnen Individuen als Absonderlichkeiten, nicht in der auf die Gemeinschaft bezogenen Wissenschaft als berechtigt anerkannt" (S. 279). Charakteristisch ist auch, daß die theologische Arbeit bei Eckert als eine Aufgabe des kirchlichen Amtes erscheint — darum Forderung der Ordination auch für diese Amtsträger —; so sehr ist sie eine Lebensfunktion der Kirche, die als solche am Amt und seinen Trägern die Organe ihrer Betätigung hat.

Diese Theorie von der theologischen Wissenschaft ist lehrreich als ein gründlicher Versuch, eine bestimmte Art theologischer Arbeit als die echt theologische zu beweisen. Darüber aber ist der Begriff zu eng geraten. Das in aller theologischen Arbeit tatsächlich darin liegende Problem ist aus der Welt geschafft, und alle von der theologischen Arbeit her drohende Beunruhigung der Kirche scheint einfach durch einen Mangel an echt theologischer Art verschuldet. Es wird zu zeigen sein, daß die Situation der Theologie doch so einfach nicht ist und daß hier tatsächliche Schwierigkeiten im Wesen der Sache liegen, die sich nicht so einfach fortschaffen lassen.

Ich gebe zu: es ist ein Unterschied zwischen allgemein religionsphilosophischer und theologischer Arbeit; und dieser Unterschied besteht in etwas, was sich als das „kirchliche Interesse" des theologischen Forschers ganz gut würde bezeichnen lassen, wenn man diesen Begriff nur nicht zu eng faßt. Ganz gewiß gehören „Kirche" und Theologie zusammen und steht die theologische Arbeit im Dienst der „Kirche". Es ist darum bei jedem Theologen vorauszusetzen, daß er mit seiner wissenschaftlichen Arbeit die „Kirche" fördern will, und alles Ueberwuchern eines Subjektivismus, der die wirkliche innere Fühlung mit der „Kirche" und ihren Bedürfnissen verloren hat, ist auch in der allerwissenschaftlichsten wissenschaftlichen Theologie vom Uebel. Es darf dabei unter Kirche nur nicht ohne weiteres verstanden werden die empirische Kirche mit ihren geschichtlich gegebenen Formen in Lehre und Leben; sondern es ist dabei zu denken an die Gemeinschaft der Gläubigen, wie sie sein *soll* und in jeder empirischen Kirche gleichsam in die Erscheinung zu treten *versucht*.

Jede empirische Kirche ist nicht „Geist" allein, sondern immer „Fleisch" und „Geist"; und — wenigstens auf dem Boden des Protestantismus — hat keine empirische Kirche zu Recht eine unanfechtbare Gewißheit darüber, allen einschneidenden Aenderungen in Lebensgestaltung und religiöser Erkenntnis wie Bekenntnis entrückt zu sein. Sobald und soweit eine empirische Kirchengemeinschaft prinzipiell von sich der Meinung ist, einer wesentlichen Korrektur ihrer Erkenntnis und Lebensordnung ein für allemal enthoben zu sein und darum — ganz konsequent — keinerlei dergleichen beunruhigende Fragen und Erwägungen in ihrer Mitte duldet, erstarrt sie innerlich zur Sektenhaftigkeit. Ja noch mehr: das klar erfaßte protestantische Prinzip fordert sogar, daß eine rechte protestantische Kirchengemeinschaft für das Lebendigbleiben von dergleichen sichtend und kritisch vorwärtstreibender Tendenz in ihrer Mitte selbst Sorge trage. Denn alles empirische Kirchentum — darin geht es ihm genau so wie allen andern sich irgendwie fester fügenden Formen menschlicher Gemeinschaft — enthält in sich ein starkes Trägheitsmoment, das auf solche sektenhafte Festlegung hintendiert. Dem methodisch entgegenzuwirken ist eine Pflicht der Kirche, und sie besitzt hierfür kein besseres Mittel als die Pflege einer theologischen Wissenschaft, die grade nicht von vorneherein, sei es von innen, sei es von außenher, kirchlich „festgelegt" ist. Diese Sache gehört einfach mit zu der Bemühung der Kirche an ihrem eigenen geistigen Wachstum; sie ist darum eine viel zu wichtige Angelegenheit, als daß die Kirche ihre Erledigung der privaten Initiative überlassen dürfte, theologischen Privatforschern und -denkern, deren Anregungen die „kirchliche" Theologie dann wohl zu temperieren und dem vorhandenen Besitz, soweit tunlich, anzugliedern das Amt habe. Es muß also jede protestantische Kirchengemeinschaft solche „freie" Theologie in ihrer Mitte selbst pflegen; und nur soweit ist sie wirklich eine protestantische Kirchengemeinschaft — nicht Sekte —, als sie das vermag.

„Kirchlich" aber ist diese „freie" Theologie, sofern sich ihre Vertreter in solchem besonderen Dienst derjenigen Kirchengemeinschaft stehend wissen, an welcher ihnen der theologischen Wissenschaft zu pflegen befohlen ist, und sofern sie sich nun auch mit ihren besonderen Aufgaben wirklich bewußt in diesen Dienst stellen. Der ernste und treue Wille, dieser Kirche durch ihre besondere Arbeit in der damit gegebenen besonderen Weise zu dienen — und das wird immer

ein eigenes Ergriffensein von der grade in der betreffenden Kirche ja doch sicher so oder so besonders wirksamen Gotteswahrheit zur Voraussetzung haben — das ist die einzige Forderung, welche eine protestantische Kirchengemeinschaft an diese ihre Amtsträger — oder herrnhutisch gesagt: Diener — wird stellen dürfen.

So rücken nun allerdings die Aufgabe des wissenschaftlichen und diejenige des praktischen Theologen um einiges auseinander, während sich Eckert grade darum bemüht, unterschiedslos alles in gleicher Weise dem einen kirchlichen Amt zuzuweisen. Die praktische Aufgabe des Bauens und Pflegens — letztlich sich richtend auf die menschlichen Individuen — ist aber doch wohl ihrer ganzen Art nach tatsächlich eine andere als die Aufgabe des wissenschaftlichen Theologen, dessen Beruf in der Kirche auf protestantischem Boden, wie wir sahen, grade die kritische Weiterführung selbst in tiefgreifendster Weise mit umschließt. Natürlich bedeutet diese Verschiedenheit der Aufgabe nicht einen Wertunterschied. Und es darf auch nicht eine Geschiedenheit sein. Es ist vielmehr zu fordern, daß die Vertreter des praktischen Kirchenamtes, weil sie zu leitender Stellung nicht in einer Sekte, sondern in einer Kirche berufen sind, nicht nur die volle Wirkung des wissenschaftlichen Studiums einmal an sich erfahren haben, sondern sich auch dauernd die Fühlung mit dieser Arbeit bewahren. Das allein gibt ihnen die „Freiheit", welche auf protestantischem Boden eine Kirche — im Unterschied von einer Sekte — von ihren irgendwie führenden Männern verlangen muß.

Daß die Pflege einer solchen theologischen Wissenschaft in ihrer eigenen Mitte für jede Kirchengemeinschaft ein Wagnis ist, liegt auf der Hand. Ja, wenn sichere Garantien dafür geschaffen werden könnten, daß alle wissenschaftlichen Kirchendiener in ihrer Abweichung von dem in der empirischen Kirche Geltenden sich immer auf der klaren Linie des in jeder Kirchengemeinschaft durch den Geist zu wirkenden Wachstums der Erkenntnis hielten, dann wollte es noch angehen, wiewohl auch dann das empirische Kirchenwesen selbst vor tiefgreifenden Eingriffen in seinen Bestand keineswegs sicher wäre. Solche Garantien aber sind unmöglich; das Moment des persönlichen Irrtums und seiner Geltendmachung als erkannter Wahrheit läßt sich schon deshalb nicht ausschließen, weil sich ja eine protestantische Kirchengemeinschaft im Prinzip jeder auch der unerwartetsten Erwägung auch ihrer grundlegenden Prinzipien offen halten muß. Es gibt gegen theologische Irrungen

der Wissenschaft auf dem Boden des Protestantismus keine andere innerlich voll berechtigte Reaktion der Kirche als den praktischen Erweis dessen, daß jene Kritik mehr „aus dem Fleische“ war als die von ihr angefochtenen Güter der empirischen Kirche — womit freilich deren absolute und reine Geistgewirktheit noch nicht erwiesen ist und auch nicht erwiesen sein kann.

Nach alledem ist es also nicht Aufgabe der theologischen Wissenschaft, im wesentlichen der empirischen Kirchengemeinschaft sozusagen einfach ihr Brod zu backen. Man wird es aber leicht verstehen, wie immer wieder Anschauungen, die in diese Richtung neigen, ihre Vertretung finden. Dahin wirkt nicht nur die Neigung jeder, auch der allerkleinsten empirischen Kirchengemeinschaft, unmittelbar so wie sie ist, mehr von sich zu halten, als sich gebührt. Auch die von uns berührten, im Wesen der Sache liegenden Schwierigkeiten und Spannungen können leicht so unerträglich scheinen, daß man ihnen durch eine daraufhin abgeänderte Theorie von der theologischen Wissenschaft und ihrer Bedeutung im Gesamtorganismus der Kirche zu entgehen versucht. Es wäre ja gewiß friedlicher in der Kirche, wenn ihre theologische Wissenschaft sich ganz eigentlich als dienende Magd im Hause der empirischen Kirche hielte; aber das ist nicht ein wirklich fördersamer Frieden, der Kraft und Leben stählt. Kraft und Leben ist nur der Friede und die Gemeinschaft im Geist, die man sich mitten in aller Härte und in allen Gegensätzen des wirklichen Lebens gemeinsam erringen und erbeten muß (vgl. Schleiermacher in seiner Glaubenslehre über das Gebet im Namen Jesu).

Das Verhältnis der Theologie zur Kirche kompliziert sich aber noch von einer anderen Seite her und verliert dadurch noch um einiges mehr von der beruhigenden Einfachheit, die Eckert in das Verhältnis der theologischen Arbeit zur empirischen Kirche zu bringen versucht. Nach Eckert ist das Ziel der theologischen Arbeit eine vollständige Ausmessung des Gebietes der frommen Gewißheit und die Angliederung einer voll umfassenden Weltanschauung an die christlichen Gewißheitsprinzipien. So sucht er theologische Arbeit zu deduzieren als eine normale und unerläßliche Funktion des besitzenden Glaubens. Nun ist aber doch sicher theologische Arbeit eine Lebensäußerung der „streitenden Kirche“; die „triumphierende Kirche“ bedarf keiner Theologie. Die streitende Kirche aber ist immer eine durch Hemmnisse hindurch werdende und wachsende. Und man

erweist ihr so wenig wie dem einzelnen Gläubigen dadurch einen Dienst, daß man sie an den Schwierigkeiten und Nöten möglichst vorbeiführt, die ihre mannigfaltige Verflechtung in die „Welt“ so mit sich bringt und an deren wirklicher Ueberwindung sie innerlich wachsen soll. Ihre Aufgabe ist, in einem Ringen Brust an Brust und Seele an Seele die Welt zu überwinden und zu verklären. Und in diesem Kampfe steht nun gerade auch die Theologie. Mit zu ihren Aufgaben gehört das Ringen der Kirche auf dem Boden der Wissenschaft.

Nach Eckert führt sie diesen Kampf in der Weise, daß sie auf dem Gebiete des Wissens Umschau hält, sondert und sichtet, dieses sich angliedert, jenes dagegen abwehrt. Das hört sich ganz behaglich an. Es erinnert ein wenig an die großen Weltsystembildner des Mittelalters, die vom festen Boden der Kirche aus ein ähnliches Verfahren übten. Es ist aber nicht jenes Ringen Seele an Seele, das uns vorschwebt; es ist wohl anstrengende Arbeit, aber nicht wirklich ein Ringen.

Dieses behagliche Bild kommt aber dadurch zustande, daß für Eckert die Wissenschaft in lauter einzelne Erkenntnisresultate auseinanderfällt; und hinter all diesen Einzelresultaten steht nicht etwa ein reiner Erkenntniswille — das war der große Irrtum einer vergangenen Zeit —, sondern allerlei und sehr verschiedenartige praktische Bedürfnisse. Denn das ist die Erkenntnis der neuen Zeit: Wissenschaft ist eine ganz und gar praktische Angelegenheit.

Nun ist das gewiß eine, wenn nicht neue, doch zur Zeit sehr verbreitete Anschauung. Aber das Verbreitetere ist nicht immer das Richtigere; und die Anschauung eines durchaus unphilosophischen Zeitalters über Wert und Bedeutung des Erkennens ist doch wohl sicher mit einiger Vorsicht aufzunehmen. Die gewiß berechtigte Befreiung von einer älteren intellektualistischen Fassung des Seelenlebens und die Erkenntnis der grundlegenden Bedeutung des Willensmäßigen — für Eckert philosophische Fundamentalgedanken — beweist doch noch lange nicht, daß eben dieser Wille sich nicht auf Erkenntnis und „Wahrheit“ als sein höchstes Strebeziel richten könne. Doch, das leugnet Eckert ja nicht. Er behauptet nur, das sei dann eine „Absonderlichkeit“ einzelner Individuen. Warum Absonderlichkeit? Auf Grund von Majoritätsvergleichung? Dann ist eine Frömmigkeit, die vollen Ernst macht, auch eine Absonderlichkeit, und der rücksichtslose sittliche Ernst nicht minder. Und tatsächlich, oft genug hört man die

Frommen Sonderlinge schelten und die Sittenstrengen überstiegene Käutze, von solchen nämlich, denen diese ganze Art innerlich fremd ist. Und so ists auch mit dem Besten und der eigentlichen Blüte des Erkenntniswillens. Diese eigentliche Blüte ist aber nicht der uninteressierte Wissensdurst, dem nichts über die Bereicherung und Erweiterung des Wissens geht lediglich des Wissens wegen. Das allein scheint Eckert vorzuschweben; und auch das schon ist immerhin mehr als eine „Absonderlichkeit", weil ein Hinauswachsen des Menschen über seine natürliche egoistische Kleinheit und Enge. Die reifste Frucht des Erkenntniswillens ist etwas Innerlicheres. Es ist jener Wahrheitstrieb, jenes Hindrängen auf volle intellektuelle Redlichkeit und Klarheit, wofür wir auf dem Boden unserer deutschen Geisteskultur vielleicht keinen charakteristischeren Vertreter hatten als Lessing; es ist das Bewußtsein der Pflicht des Selbst-prüfens und die innere Bereitwilligkeit, sich der erkannten Wahrheit zu beugen, es sei einem nun lieb oder leid. Damit aber ringt die Kirche nur dann recht, wenn sie, d. h. aber, wenn ihre theologische Wissenschaft dieses Streben wirklich in ihre eigene Seele aufnimmt und dort mit dem Prinzip der Glaubensgewißheit innerlich auszugleichen versucht. So kommt dann freilich in die theologische Arbeit ein neues Moment der Kritik, das sogar recht viel beunruhigender ist wie alles Bisherige, das ihr aber doch durchaus zukommt als einer Funktion der streitenden und nur in wirklicher Aneignung und innerlicher Verarbeitung der „Welt" immer mehr siegenden Kirche.

Bei Eckert klingt dieser Ton nicht an. Gehört dieses intellektuelle Wahrheitsbedürfnis etwa zu den einzelnen Stücken, welche die „Polemik" als unbrauchbar für den Aufbau einer christlichen Weltanschauung ausscheidet? Ja das wäre dann doch, prinzipiell angesehen, im Interesse des Glaubens die Forderung eines sacrificium intellectus.

Es ist eigen, wie sich Eckert schützend vor die Tradition stellt. Man müsse der Tradition Vertrauen schenken, wenn nicht ein positiver Grund dagegen sei; sonst verfällt man der Hyperkritik. Er verkennt, wie es doch nicht Neuerungssucht und Zerstörungslust ist — mag davon auch bei menschlicher Schwäche und Unvollkommenheit manchmal nicht wenig mit unterlaufen —, sondern der davon sehr verschiedene, kurz gesagt Lessingsche, Wahrheits- und Redlichkeitsdrang, was die Tradition ungeprüft anzunehmen hindert.

Höchstens darüber könnte die Frage sein, ob dieser Trieb grade

in die theologische Arbeit aufzunehmen sei; ob er nicht einer christlichen Religionsphilosophie besser anstehe, an welcher sich zu mühen nicht Sache eines eigentlichen Kirchenamtes, sondern der Freiwilligkeit besonders beanlagter Individuen sei.

Mir scheint aber doch: es hilft alles nichts; grade ganz eigentlich die Theologie kommt um diese Aufgabe nicht herum. Ist sie Wissenschaft vom christlichen Glauben, dann muß sie auch Ernst machen mit alledem, was der Wissenschaft ansteht und nicht Sünde ist; und dazu gehört eben grade dieser wissenschaftliche Wahrheitstrieb. Allerdings, so direkt aus dem Wesen des Glaubens läßt sich das nicht als eine ihm innerlich notwendige Betätigung ableiten, wie das Eckert für die Theologie als Glaubensleistung der Kirche durchweg zu tun versucht. Viel eher steht dieser Trieb, den er hier in sich aufnehmen soll, in einer gewissen Spannung zu der Art des Glaubens. Diese besondere Aufgabe erwächst der christlichen Gemeinde erst in ihrem auf Sieg angelegten Ringen mit der Welt. Aber gehört nicht die ganze Arbeit der Theologie ganz eigentlich in das Gebiet dieses Ringens hinein?

Eckert sucht die Arbeit der theologischen Wissenschaft mit den Ansätzen zu einer Weltanschauung, wie sie mit jedem Glauben tatsächlich gegeben sind, möglichst zusammenzurücken. Wie sich jedem einzelnen Frommen seine religiöse Erfahrung gliedert und klärt und zum Kristallisierungspunkt einer Weltanschauung wird, genau so sei es mit der Theologie für die Gesamtheit. Da bleibt nun aber grade ein entscheidendes Moment spezifisch wissenschaftlicher Art außer Betracht, nachdem Eckert diesen Unbequemling vorher für eine individuelle Veilletät erklärt hat, eben jener unfehlbar ins Kritische umschlagende unbedingte Wahrheitswille. Den kennt die „unmittelbare religiöse Weltanschauungsbildung", wie sie sich auf direktem Wege aus dem Glauben deduzieren läßt, ja ganz gewiß nicht. Aber eben dadurch unterscheidet sie sich von der theologischen als einer zugleich wissenschaftlichen Weltanschauungsbildung. Nicht, als ob erst das und das allein der Theologie ihre wissenschaftliche Qualität gebe. Es gibt theologische Arbeit genug und sehr wertvolle, auch religiös-kritisch vorwärtsführende, die diesen Stimulus nicht besitzt; da gibt dann die methodische Besinnung das wissenschaftliche Gepräge. Darum muß auch nicht alle Theologie diesen geistigen Faktor in sich aufnehmen, sowenig wie das bei restlos aller Mitarbeit am Werke der außerkirchlichen Wissenschaft die conditio sine

qua non ihres wissenschaftlichen Charakters ist. Nur soviel ist zu fordern, daß im Ganzen der theologischen Wissenschaft — und nicht irgendwo neben ihr — dieses Moment Platz finde und lebendig sei. Es geht nicht an, so gerichtete theologische Forscher aus der Theologie in die Religionsphilosophie zu verweisen. Mit mehr Recht ließe sich behaupten, daß sie im Ganzen der theologischen Wissenschaft eine Provinz bewohnen, wo der Wind der Wissenschaftlichkeit besonders scharf weht. Ein Vorwurf für die Andern wäre das nur, wenn man so töricht sein wollte, geistige Erscheinungen darnach abzuwerten, wie stark sie grade das zur Geltung bringen, was die Wissenschaft im geistigen Haushalt Besonderes zu bedeuten hat. Von diesem „natürlichen" Intellektualismus sollte uns aber eigentlich doch unsere christliche und sittliche Ueberzeugung allmählich einmal befreit haben.

Wird aber dort, wo sich dieser Faktor des wissenschaftlichen Strebens bemerkbar macht, nicht die Kirchlichkeit Schaden leiden müssen? Wie kann denn beides zugleich bestehen, jenes Beharren auf voller intellektueller Redlichkeit, es komme nun heraus, was da wolle, und die bewußte Abzweckung der Arbeit auf das Gedeihen der Kirche? Sicher: ohne vielleicht sogar sehr schwere innere Konflikte und Nöte wird es da wohl nicht abgehen können. Aber eben darin zeigt sich dann die kirchliche Art solcher theologischer Arbeit, daß man diese Konflikte als Nöte empfindet. In dergleichen Nöte stürzt man sich und Andere nicht mutwillig hinein; man nimmt das auf sich als eine schwere Pflicht und mutet es auch Anderen nur dann zu, wenn man es bei ihnen für Pflicht hält. Der Zusammenhalt mitten in der Spannung der scheinbar auseinanderstrebenden Tendenzen ist nicht immer leicht. Er macht sich keineswegs so ganz von selbst; es kann einem vielmehr mitunter aller Zusammenhang zu verschwinden scheinen. Aber dafür ists ein wirkliches Ringen Seele an Seele mit starken Geistern des Kulturlebens, im Glauben, daß man sie, die keine bösen Geister sind, trotz allem zu Freunden und Gehilfen im Gottesreich gewinnen werde.

Nimmt man das Verhältnis zwischen Kirche, Theologie und Wissenschaft so, wie Eckert das tut, dann geht es ja gewiß in glatter Rechnung bequem auf. Aber grade darum ist es nicht richtig. Denn es handelt sich hier garnicht um eine fertige Sache, deren So-und-so-sein man in aller Seelenruhe nur zu demonstrieren brauchte; sondern es handelt sich um eine Aufgabe, an deren Lösung wir uns fort-

laufend zu mühen haben. Die Ruhe und abgeschlossene Klarheit liegt erst dort, wohin die streitende Kirche allezeit sehnlich und sich bemühend sich ausstreckt.

Nachricht.

Gleichzeitig kommt zur Ausgabe das dritte Ergänzungsheft dieses Jahrgangs: **William Dells Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung von Theodor Sippell,** Pfarrer in Schweinsberg. 120 Seiten. Für unsere Abonnenten 2 Mark, sonst 2,50. Es ist ein weiterer Beitrag zum Verständnis der Lehre Luthers von der Kirche, aus einem uns wenig bekannten Gebiete protestantisch-kirchlicher Fortentwickelung heraus. Der Verfasser bietet reichliche Verdeutschungen von Sätzen Dells.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsre Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft. Von D. Georg Wobbermin, Professor in Breslau (Zweites Ergänzungsheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1911.

Das Johannes-Evangelium eine Ergänzung des Lukas-Evangeliums. Exegetische Studie von L. Gümbel, Kirchenrat und Gymnasialprofessor in Speyer. Speyer a. Rh., Verlag der Buchhandlung Nimtz, G. m. b. H., 1911.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Von Heinrich Julius Holtzmann. Zweite neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer. Dritte und vierte Lieferung (Sammlung theologischer Lehrbücher). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1911.

Experimentaluntersuchungen zur Religions-, Unterbewußtseins- und Sprachpsychologie. 1. Heft: Beiträge zur Religionspsychologie. Von Dr. Th. Flournoy, Professor in Genf. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag 1911.

Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit. Von Andrew Dickson White. Bd. II. Leipzig, Theod. Thomas Verlag.

Unsere Kirche. Worauf sie ruht und was sie soll. Vier Vorträge

zur Besinnung und Verständigung. Herausgegeben von den Freunden der Neuen Wege in Basel. Basel, Verlag von Helbing und Lichtenhahn, 1911.

März. Eine Wochenschrift. V, 21 enthaltend Schrempf, Zum Fall Jatho. München, Albert Langen, 1911.

Prophezeiungen. Alter Aberglaube oder neue Wahrheit? Von Dr. Max Kemmerich. München, Albert Langen, 1911.

Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Auctore Henrico Denzinger. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1911.

Et exspecto .... Roman eines Priesters. Von Eugen Artho. Zürich, H. Bachmann-Gruner, 1911.

Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis. Von Josef Leute. Berlin, Hugo Bermühler Verlag 1911.

Luther. Erster Band: Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530. Von Professor Hartm. S. J. Grisar, Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1911.

Ich lebe, und ihr sollt auch leben. Ein Jahrgang Predigten von Robert Aeschbacher, Pfarrer am Münster in Bern. Basel, Friedrich Reinhardt, 1911.

Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches. Erläutert von A. Lehmkuhl. Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung, 1911.

Die Entwicklung des städtischen Patronats in der Mark Brandenburg. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Lokalverwaltung. Von Dr. Johannes Niedner, Professor in Jena. (Kirchenrechtliche Abhandlungen 73. und 74. Heft.) Stuttgart, Ferdinand Enke, 1911.

Die Materie. Von Dr. Edmund König, Professor in Sondershausen. (Wege zur Philosophie. Schriften zur Einführung in das philosophische Denken Nr. 2.) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1911.

Idealismus und Realismus. Eine Einführung in ihr Wesen und in ihre kulturgeschichtliche Entwicklung. Von Dr. Walter Kinkel, Professor in Gießen. (Wege zur Philosophie. Schriften zur Einführung in das philosophische Denken Nr. 3.) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1911.

Emerson und das Christentum.

Von
Johannes Herzog, Stadtpfarrer in Eßlingen.

III.

Wollen wir die Grundzüge seiner Philosophie so kurz und zutreffend als möglich skizzieren, so stellt sich freilich dieser Aufgabe die Schwierigkeit entgegen, daß er nie systematisch geschrieben hat, sondern eben im Essaystil und in der Essayform. Und an welchem Punkte oder Problem, an welcher Frage im Reich der Wahrheit er auch ansetzt, sie sei mehr peripherisch oder mehr zentral gelegen, immer wieder blitzt da und dort ein Strahl auf, der vom innersten Mittelpunkt der intuitiven Betrachtung der Dinge auf die Einzelfrage fällt. So scheint es eine unübersehbare Aufgabe zu sein, das Ganze seiner Philosophie zur Darstellung bringen zu wollen.

Aber in manchen seiner Aufsätze kommt er doch dem Bedürfnis nach einem umfassenden Ein- und Ueberblick entgegen. Wenn er den Essay mit der Ueberschrift „oversoul" d. h. „Ueberseele" schreibt, so führt er uns geradewegs in das Zentrum oder sozusagen in den Quellpunkt seiner Weltanschauung ein. Wenn er in andern die Themata: „geistige Gesetze", „Ausgleichungen" (compensation), „Kreise" behandelt, oder in der Aufsatzreihe „Lebensführung" „das Fatum" bespricht, so kann man diesen unmittelbar die großen Linien und Züge entnehmen, in denen er das Ausstrahlen und Wirken der Lebenskräfte erschaut, die von diesem Zentrum aus, das wir nicht unzutreffend als die Gottheit bezeichnen können, das All durchfluten. — Entdecken wir also in dem erstgenannten Essay

hauptsächlich die Theologie Emersons, so offenbart sich in den andern überwiegend seine Ethik, d. h. Lebenslehre, selbstverständlich nicht in dem engeren, schultechnischen Sinn, den wir gewohnt sind, sondern etwa in dem Sinne, wie Spinoza seinem umfassenden System des Seins und Werdens den Namen Ethik gegeben hat. Daß dieses beides ganz und gar nicht geschieden, sondern höchstens im Interesse der Beschreibung unterschieden werden darf, ergibt sich von selbst. Mit diesem ausdrücklichen Vorbehalt wollen wir das Ganze demgemäß ordnen und unterscheiden 1) die axiomatischen Grundvoraussetzungen seiner Philosophie in seiner Lehre von der Ueberseele und 2) den Aufbau derselben in seiner Lehre von den Lebensgesetzen. Dabei haben wir uns aber von vornherein, auch was die erste Aufgabe betrifft, vor jedem doktrinären Gesichtspunkt und allem Intellektualismus zu hüten. Emerson gibt eigentlich keine Lehre von der „Ueberseele“, sondern nur intuitive Blicke und Winke über sie, ebenso keine Lehre von diesen Gesetzen, sondern immer nur lebendige Beobachtungen, Anschauungen und ihre Widerspiegelungen. Mit andern Worten: Emerson ist weder Dogmatist noch Moralist im gewöhnlichen Sinne des Worts. Deshalb dürfen wir auch nicht Worte und Mühe auf die Frage verschwenden, wie weit sein Gottesbegriff mehr pantheistisch oder mehr theistisch gefaßt werden dürfe. Das hieße bei ihm scholastisches Stroh dreschen und man könnte für beide Auffassungen gleichviel Belege beibringen. Er selbst setzt sich mit kühner Paradoxie über das Dilemma hinweg und redet am Schluß des VI. Hauptstücks der „Lebensführung“ von Gott als dem „überpersönlichen Herzen, dem namenlosen Gedanken, der namenlosen Macht“, auf die der Mensch sich allein stützen kann und darf (S. 168). Wir merken uns dieses Paradoxon: Gott ist „überpersönlich“, denn das Bild der Persönlichkeit ist ihm zu anthropomorphistisch; aber er nennt ihn „Herz“, weil Liebe in ihm pulsiert. —

Also mit dem Dogmatismus und seinen Maßstäben dürfen wir nicht arbeiten, sondern müssen uns dessen bewußt

bleiben, daß das beherrschende Interesse dieses Philosophen ganz den Lebenswerten zugewandt ist. Systematiker ist er nicht gewesen und hat es nie wollen sein, sondern viel eher ein Weiser, ein Lebenskünstler.

1) Von dieser Voraussetzung aus ist es möglich, in die Geheimnisse des Essays von der Ueberseele, des tiefsinnigsten, den er geschrieben hat, einzudringen. Auf dem Wege, den er uns führt, bekommen wir nicht etwa eine Beschreibung der Gottheit, wie er sie sich denkt, geschweige die Umrisse eines, seines „Gottesbegriffs“, sondern es ist der in den besten und größten Stunden, die wir als Menschen haben können, empfundene Strom göttlichen Lebens, das durch die Welt, Natur und Geist zusammengenommen, flutet und im menschlichen Geiste spürbar und durchsichtig wird — von dem er eine Probe um die andere gibt. So sagt er:

Im geselligen Gespräch, in Träumereien, in Gewissensqualen, in Zeiten leidenschaftlicher Erregung, in Ueberraschungen . . . . werden wir manchen Einblick erhaschen, der sich erweitert und uns den Weg zur Erkenntnis des Geheimnisses der Natur erleuchtet . . . . Von innen heraus oder von rückwärts scheint durch uns ein Licht auf die Dinge und macht uns gewahr, daß wir nichts sind, sondern das Licht alles ist. Ein Mensch ist die Fassade eines Tempels, in dem Weisheit und alles Gute verweilen können. Was wir gewöhnlich „Mensch“ nennen, den essenden, trinkenden, pflanzenden, wohnenden Menschen, stellt, wie wir ihn kennen, nicht sich selbst dar, sondern entstellt sich. Ihn achten wir nicht, aber vor dem Geist, dessen Organ er ist, würden wir, wenn er ihn in seinem Tun erscheinen ließe, gerne die Knie beugen. Wenn der Geist durch seinen Intellekt haucht, ist er Genius; wenn er durch seinen Willen haucht, ist er Tugend; wenn er durch seine Neigungen strömt, ist er Liebe. Und die Blindheit des Intellekts beginnt, sobald er etwas für sich selbst sein will. Die Schwäche des Willens beginnt, sobald das Individuum etwas für sich selbst sein will. Alle Reform im einzelnen strebt dahin, die Seele ihren Weg durch uns nehmen zu lassen; in andern Worten: uns zum Gehorchen zu bewegen. (S. 9.)

Der Essay liest sich wie ein Hohes Lied auf die Gotteinheit der menschlichen Seele, Seele nicht als Funktion verstanden, sondern als Hintergrund unseres Wesens. Dieser Ueberzeugung, die ihm Axiom ist, gibt er Ausdruck in den Worten (S. 10):

Ein weises altes Sprichwort sagt: „Gott kommt ohne Glocke, uns zu schauen"; das will sagen: So wie sich kein Schirm und keine Decke zwischen unseren Häuptern und den unendlichen Himmeln breitet, so gibt es keine Schranke und keine Mauer in der Seele, wo der Mensch, die Wirkung, aufhört und Gott, die Ursache, anfängt. Die Mauern sind weggenommen. Wir liegen nach einer Seite offen gegen die Tiefe der geistigen Natur, gegen die Attribute der Gottheit. Gerechtigkeit nehmen wir wahr und Liebe, Freiheit und Kraft. Ueber diese Wesen ist noch kein Mensch hinübergekommen, sondern sie steigen türmend über uns empor und am meisten in den Augenblicken, in welchen unser Vorteil uns versucht, sie zu verletzen.

Wir sehen hier ganz deutlich, wie diese Mystik ganz und gar ethisch gerichtet, mit Ethik gesättigt ist: das Durchflutetwerden von göttlichen Kräften hat zu seinem Korrelat und zu seiner Grundbedingung den Gehorsam. Daher ist der Gedanke an jeden Quietismus einerseits, an jede willkürliche Bevorzugung besonderer Individuen, besonderer Lieblinge der Gottheit, an eine „Aristokratie des Geistes" andererseits ausgeschlossen:

So wie der Geist in allen Menschen gegenwärtig ist, so ist er es auch in jedem Abschnitt ihres Lebens. (S. 14.)

Ja noch mehr:

Diejenigen, die der Demut, der Gerechtigkeit, der Liebe, des Hochstrebens fähig sind, stehen bereits auf der Plattform, welche die Wissenschaft und Künste, Poesie und Rede, Tat und Formen beherrscht . . . . und das Herz, das sich dem höchsten Geiste überläßt, findet sich in Beziehung zu all den Werken, die der Geist schafft, und kann auf einer Königsstraße zu allen Einzelkenntnissen und Kräften ziehen. Sobald wir zu dieser primären und ursprünglichen Gefühlssphäre emporsteigen, sind wir von unserem entfernten Platz an der Peripherie in einem Augenblick ins Zentrum der Schöpfung gelangt, wo wir gleichsam im Arbeitszimmer Gottes die Gründe schauen und das Universum, das ja nur eine allmähliche Folge ist, voraus erkennen können. (S. 12 f.)

Die Gelehrten und die Denker von Beruf haben keineswegs ein Monopol auf Weisheit. Es gibt eine gewisse Weisheit des Menschengeschlechtes, welche den größten Menschen mit den niedrigsten gemein ist, und die in unserer Erziehung nur zu oft erstickt, oder in der Entwicklung gehemmt wird. (S. 14.)

Nach dem Bisherigen stellt sich die „Ueberseele" als der große Generalnenner dar, welcher die einzelnen Seelen,

ihre Erkenntnis, ihre Impulse, ihre Empfindungen beherrscht und bestrahlt. Das allgemeine Wahrheitsgefühl, der sensus communis, mit Oetinger zu reden, ist nur die empfängliche, lichtempfindliche Platte, die die Strahlen des gemeinsamen Geistes aufnimmt und seine Bilder wiederspiegelt. Daher das Prophetische im Menschen:

Wir sind weiser als wir glauben . . . In dem Buch, das ich lese, bringt jeder gute Gedanke — wie jede Wahrheit — mir ein Bild des ganzen gemeinsamen Geistes. Für den schlechten Gedanken, den ich darin finde, wird dieser selbe Geist ein unterscheidendes und trennendes Schwert, das ihn abhaut und zur Seite wirft . . . . Wenn wir unsere eigenen Gedanken nicht beeinflussen, sondern ganz und ungeteilt handeln oder die Dinge lediglich in Gott betrachten, dann werden wir den Fall, um den es sich gerade handelt, recht beurteilen und so jede Sache und jeden Menschen. Denn der Schöpfer aller Dinge und aller Personen steht hinter uns und wirft seine furchtbare Allwissenheit durch uns auf die Dinge. (S. 15.)

Aber das Größte, was von dieser Allgegenwart des gemeinsamen Geistes für die individuellen Seelen zu sagen ist, liegt nicht in diesen einzelnen Erfahrungen und Beobachtungen, sondern in dem „Advent des Geistes," der Mitteilung der Wahrheit durch die Seele, die Selbstmitteilung ist. Das ist die Offenbarung, die „ein Einströmen des göttlichen Geistes in unseren Geist" ist (S. 15f.), oder auch ein „Aufgehen der Einzelseele in der Weltseele". Das ist von Entzücken, von Enthusiasmus begleitet, oft „als hätte das Uebermaß von Licht sie verstört". Bei manchen merkwürdigen Menschen sind es völlige Entrückungen, Visionen, ja sogar Krämpfe (z. B. bei George Fox), bei andern Erleuchtungen, Eröffnung des inneren Sinns, Erweckungen und Bekehrungen und religiöse Erfahrungen überhaupt (Methodisten), oder auch nur „das Glühen sittlicher Erregung".

Wenn Emerson davon spricht, so spürt man es ihm an, daß er gleich weit davon entfernt ist, die Realität und innere Wahrheit dieser Vorgänge anzuzweifeln, wie davon, das Wesen derselben mit den in allen Farben schillernden Symptomen und Ingredienzien zu verwechseln. Irgend welcher Enthusiasmus begleitet immer diese Mitteilung der Wahrheit durch die

Seele, die „das höchste Ereignis in der Natur“ ist. Er würde lächeln über die klugen Mediziner, die mit Gehirnaffektionen und psychopathischen Zuständen diese seelischen Ereignisse „erklären“ und auf diesem Wege die Visionen des Porphyrius, die Bekehrung des Paulus, die Morgenröte Böhmes analysieren wollten. Er ist, wenn man so will, in dieser Beziehung gut offenbarungsgläubig. Nur daß er in diesen und ähnlichen Paradigmen nicht schlechthinige Ausnahmen, sondern nur die Spitzen und Höhenpunkte der Aktion des göttlichen Geistes in dem Organ der menschlichen Seele überhaupt erblickt.

Er stellt für dieses Einströmen der göttlichen Kraft in das individuelle Leben nur eine Bedingung: die „des vollständigen Besitzes“.

> Sie kommt zu den Demütigen und Einfachen, sie kommt zu dem, der alles abzutun bereit ist, was fremd und stolz ist, sie kommt als innere Erkenntnis, als ein Schauen, sie kommt als Heiterkeit und Größe. (S. 21.)

Dazu gehört, das betont er besonders, Stille und Konzentration:

> Wenn der Mensch wissen will, was der große Gott spricht, dann muß er „in sein Kämmerlein gehen und die Tür hinter sich schließen,“ wie Jesus sagte. Feiglingen will sich Gott nicht offenbar machen. Er muß auf sich selber lauschen, groß und ganz, und sich von den Akzenten der gewöhnlichen Gottesverehrung der Leute lösen. (S. 24.)

Dazu gehört weiter, was damit zusammenhängt, die Loslösung von der Zahl, Gesellschaft und von Autoritäten: „Wer Gott als einen süßen, rings umhüllenden Gedanken erkennt, der zählt nicht, wie viele sich in seiner Gesellschaft befinden“, und andererseits: „der Glaube, der sich auf Autorität beruft, ist kein Glaube. Die Bedeutung der Autorität ist das Maß für den Verfall der Religion, das Maß dafür, wie sehr der Geist bereits aus ihr entwichen ist“ S. 26).

Zunächst erstaunt man geradezu über die radikale Umwertung der Werte, die sich gerade in dem letzten Satze ausspricht. Unseren Ohren klingt er paradox. Und doch ist er

durchaus konsequent und ganz begreiflich von dem Standpunkt und der Ueberzeugung aus, die so recht der Gedanke seines Lebens ist: Es gibt eine Gegenwartsreligion, Religion aus erster Hand, Allgegenwart des Geistes, „Vereinung von Gott und Mensch in jedem Akte der Seele“ (S. 23). Die Worte, in welchen er nie müde wird von diesem Geheimnis zu reden, die aus seinem Innern hervorsprudeln, wie aus einem unversieglichen Quell, lassen keine andere Erklärung zu, als die, daß er redet als Zeuge von dem, was er gesehen und gehört hat, daß er nicht von Ersehntem und Geträumtem, sondern von Selbsterlebtem und Verwirklichtem spricht. Wir wollen zum Schluß nur noch eines von den begeisterten Zeugnissen hören (S. 23):

Wie teuer, wie beruhigend für den Menschen steigt der Gedanke an Gott empor, bevölkert den einsamen Platz, glättet die Narben unserer Irrtümer und Enttäuschungen fort! Wenn wir einmal den Gott unserer Tradition zerbrochen und mit dem Gott unserer Rhetorik geendet haben, dann mag Gott mit seiner Gegenwart das Herz in Flammen setzen. Es ist ein Zwiefachwerden des Herzens selbst, nein, eine unendliche Erweiterung des Herzens, eine Macht des Wachstums zur Unendlichkeit nach jeder Seite. Sie erfüllt den Menschen mit unerschütterlichem Vertrauen. Er hat nicht die Ueberzeugung, sondern die Erkenntnis, er sieht, daß das Beste das Wahre, . . . er kann ganz sicher sein, daß seine Wohlfahrt dem Herzen des Seins teuer ist . . . . Er weiß, daß er dem, was für ihn gut ist, nicht entgehen kann. Die Dinge, die wirklich für dich da sind, streben wie durch Gravitation dir zu.

An diesem Punkte wird besonders deutlich, wie Emerson mit seiner Intuition genau dasselbe hohe Gut trifft und gewinnt, welches das Evangelium Jesu in seinem Kernwort in sich trägt: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das Übrige alles zufallen (Matth. 6, 33). Seine Worte sind nur eine Variation und Transfiguration dieser Parole und dieser Verheißung. Und wenn wir oben sagten: Emerson ist, recht verstanden, gut offenbarungsgläubig, so leuchtet uns hier die Tatsache entgegen: die Ueberseele oder das „Herz des Seins“ trägt die unverkennbaren Züge dessen, den wir als den himmlischen

Vater und die allmächtige Liebe kennen. Daher tritt noch ein wichtiger Charakterzug seiner Lebensphilosophie hervor: das Grundmotiv derselben ist Glauben und Vertrauen, „er fühlt sich von einem allumfassenden Vertrauen durchflutet“ (S. 23). Und das „Selbstvertrauen“ (self-reliance), von dem er so viel zu sagen weiß, hat nie und nimmer zum Objekt das empirische Ich, sondern immer das Selbst, „das Herz, das sich dem höchsten Geist überläßt.“ Deshalb ist und bleibt ihm die Demut eine Grundtugend, die Einfalt oder Ungeteiltheit des Herzens die unerläßliche Bedingung aller Erleuchtung, aller geistigen Energie. Die Frontstellung dieses Selbstvertrauens ist nie und nimmer gegen „oben“, gegen die höchste Instanz gerichtet, sondern immer nur gegen „außen“, gegen die Umgebung, die Gesellschaft, aber auch die (religiöse) Gemeinschaft oder die Kirche, endlich auch gegen die Tradition und fremde Autoritäten. —

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so bleibt der Haupt- und Herzpunkt im Gedanken der Ueberseele das enge Ineinander des göttlichen Geistes und der menschlichen Seele, das die Frage von selbst nahelegt, woher Emerson den Mut nimmt, es nicht nur für die Höhepunkte des Lebens oder für die Spitzen der Menschheit, die „Repräsentanten des Menschengeschlechts“ oder auch, wie wir sonst zu denken gewohnt sind, für die Offenbarungsträger, sondern prinzipiell für alle Menschen zu reklamieren. Es könnte gesagt werden, der mystische Zug in ihm erkläre das zur Genüge, soweit es überhaupt erklärt werden kann. Denn was ist das Wesen der Mystik anders, als die Fähigkeit und Neigung, Gott im Menschen zu schauen und zu spüren? Aber es dient wesentlich zur Verdeutlichung dieser Grundbezeugung Emersons, wenn wir noch auf zwei Punkte unsere Aufmerksamkeit richten. Einmal auf seine Psychologie, die in einer Stelle dieses Essays besonders deutlich sich kund gibt. Da spricht er sich dahin aus:

Alles geht darauf aus, uns zu zeigen, daß die Seele kein Organ ist, sondern alle Organe belebt und bewegt, keine Funktion wie das Gedächtnis . . .,

sondern alle diese Funktionen als Hände und Füße braucht; keine Fähigkeit ist, sondern eine Leuchte; nicht der Verstand ist, oder der Wille, daß sie der Hintergrund unseres Wesens ist, in welchem jene liegen, eine unbesessene Unendlichkeit, die nicht besessen werden kann. (S. 9.)

Wir werden hier unwillkürlich an Johannes Müller erinnert, der auf das Metaphysische, das „hintersinnliche Ich" den Aufstieg des Menschen zu seiner Bestimmung, die „Menschwerdung" auferbaut, welches im tiefsten Grunde nur ein Ausdruck der Gottesähnlichkeit oder Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes ist, also zugleich die psychologische Unterlage für das enge Ineinandersein und -wirken des göttlichen und menschlichen Geistes.

Aber noch wichtiger als diese psychologische Position — die übrigens in vielen Ausführungen bei Emerson zum Ausdruck kommt — ist seine theologische: Gott ist nicht außer, sondern in uns, das ist ihm Axiom. In der „Vorlesung" sagt er u. a. (S. 56):

Das, was Gott in mir zeigt, stärkt mich. Das was Gott außerhalb meiner zeigt, das macht mich zu einer Warze, einem Auswuchs. Dann gibt es keinen notwendigen Grund für mein Dasein mehr . . . Die göttlichen Seher sind Freunde meiner Sittlichkeit, meines Intellekts, meiner Kraft. Sie erinnern mich daran, daß die Strahlen, die meinen Geist durchblitzen, nicht mein, sondern Gottes sind, daß sie die gleichen Strahlen schauten und der himmlischen Vision nicht ungehorsam waren . . . . Und auf dieselbe Weise, durch seine heiligen Gedanken, fördert mich auch Jesus — und nur dadurch.

Welch' tiefer Ernst es ihm war mit diesen Gedanken von der Gotteinheit, nicht nur Gottinnigkeit des wahren, echten Menschen, das zeigt am anschaulichsten und kühnsten die Stelle, wo er klar ausspricht, worin er Jesu Größe und sein eigentliches Wesen sieht (S. 53 f):

Jesus Christus . . . sah das Mysterium der Seele mit offenem Auge . . . der Einzige in der ganzen Weltgeschichte erkannte er die Größe des Menschen. Dieser Mann war dem treu, was in euch und in mir ist. Er sah, daß Gott in jedem Menschen zu Fleisch wird, und immer aufs Neue ausgeht, von der Welt Besitz zu ergreifen. Und in diesem Jubel erhabener Bewegung sagt er: „ich bin göttlich. Durch mich spricht, durch mich handelt Gott. Wollt

ihr Gott schauen, schauet mich — oder schaue dich selber, so du ebenso denkst, wie ich jetzt denke." —

Das ist der klarste Ausdruck seiner Lehre von Gott und vom Menschen und des Zusammenhangs und Ineinander dieser zwei Größen und gibt zugleich beiläufig einen unmittelbaren Eindruck davon, was seine Christologie war und blieb. Es würde zu weit führen, wenn wir über die Berechtigung dieser kühnen Hypothese — ihm war es mehr als eine solche, ihm war es ein Axiom — mit ihm rechten wollten. Der christliche Theologe wird immer zugleich einerseits einen Wahrheitskern darin entdecken: finitum capax infiniti — und andererseits in dieser prinzipiellen Gleichsetzung aller Menschen mit Jesus Christus die Vollerfassung des Geheimnisses Christi als Offenbarungsträgers vermissen. — Wir begnügen uns mit dem Hinweis darauf, daß wir in diesen und in ähnlichen Worten des Denkers, die den Geist eines unbegrenzten Universalismus atmen, wieder jener großen P r o l e p s i s begegnen, mit welcher er die Stufen und Sprossen des geschichtlichen Werdens und Aufstiegs kühn überspringend, die höchsten und letzten Perspektiven des geistigen Werdegangs der Menschheit vorauszunehmen wagt. In seinem Aufsatz „Kreise" spricht er darüber, also mittelbar auch über sein Verhältnis zum Christentum das mutige Bekenntnis aus (III, S. 34):

Das Christentum ist mit Recht den Besten der Menschheit teuer; doch hat es nie einen Philosophen gegeben, dessen Ueberzeugung in die christliche Kirche fiel, der nicht jenen kühnen Text des Paulus vor allem pries: „Alsdann wird auch der Sohn selbst untertan sein dem, der ihm alles untergetan hat, auf daß Gott sei alles in Allen." Die Forderungen und Tugenden der Persönlichkeiten mögen noch so mächtig und vollkommen sein: der Instinkt des Menschen drängt begierig nach dem Unpersönlichen und Unbegrenzbaren hin und waffnet sich freudig gegen den Dogmatismus der Frömmler, mit diesen großherzigen Worten aus dem Buche selbst.

Das ist — mit Ausnahme der etwas unbillig und hart lautenden Antithese am Schlusse — schön gesprochen. Und Emerson konnte nicht anders denken, nicht anders sprechen, denn als einer, der stets nur die letzten und höchsten Ziele,

die vollendete Harmonie des Ganzen, des Weltalls, das Natur und Geist umfaßt, vor Augen hat. Und das Alles ist ihm, wie wir gesehen haben, ein großes Gefüge von wunderbaren Gesetzen, in deren innerstem Zentrum die Ueberseele, das „überpersönliche Herz“ thront und waltet.

Darum ist für ihn, den Weisen und Lebenskünstler, die höchste und größte Aufgabe, diesen Gesetzen nachzusinnen, und durch Selbstüberlassung an den göttlichen Geist den Gehorsam gegen sie zu verwirklichen. —

2) Wir treten darum ein in die Untersuchung der Gesetze des Lebens, wie sie dem Geiste dieses Philosophen sich enthüllt haben. Das Material, das hier vorliegt, ist freilich überreich; wir müssen uns mit einigen charakteristischen Linien begnügen. Aber dafür bietet sich hier der Vorteil, daß Emerson darüber deutlicher, anschaulicher, konkreter sich ausspricht, als wenn er auf das Zentrale, die tiefsten Gründe oder den Hintergrund seiner Weltanschauung zu reden kommt. Aus der Fülle der diesbezüglichen Essays kommen hauptsächlich in Betracht die Aufsätze: „Kreise,“ „Ausgleichungen“ (compensation) „geistige Gesetze“, aber auch viele Ausführungen in dem Sammelband von Essays, der die Ueberschrift „Lebensführung“ (conduct of life) trägt, also eine Ethik in nuce enthält, besonders der grundlegende Essay: „Fatum“, der an und für sich schon eine programmatische Lebenslehre darbietet. Die Gesichtspunkte für die Ordnung der Hauptgedanken sind uns dabei schon durch diese Titel und Themata nahegelegt. Handelt es sich bei den Essays: „Ausgleichungen“ und „geistige Gesetze“ überwiegend um das Gesetz der Erhaltung der Kraft, das im Reich des Geistes so gut gilt, wie in der Natur, so führt der Grundgedanke der „Kreise“ über dieses Gesetz hinaus und empor in das Geheimnis des Fortschritts der Weltentwicklung, des Fortgangs des Lebens im Ganzen und beim Einzelnen, das immer neue und weitere Kreise zieht und die gegebenen Begrenzungen überschreitet. In dem Aufsatz über das Fatum endlich rollt der Philosoph das große Problem auf, das die theologische und

philosophische Meisterfrage aller Zeiten gebildet hat: wie Freiheit und Notwendigkeit, Ethik und Physik sich mit einander auseinanderzusetzen haben, und sucht es auf seine kühne Art, beseelt vom Geiste des Sittlich-Guten und getragen vom Vertrauen auf die unendliche Kraft der Gottheit, die den Sieg des Guten und Rechten verbürgt, zu lösen.

Demnach haben wir nach drei Richtungen die Gesetze des Lebens uns zu vergegenwärtigen. Die Ueberschriften: das Gesetz der Erhaltung der Kraft, das Gesetz der Mehrung der Lebenswerte und endlich das Gesetz vom Sieg des Geistes über das Schicksal sollen, obwohl wir uns bewußt sind, daß sie weder alles von Emerson gebotene umfassen, noch alles ganz zutreffend wiedergeben, eben ungefähr die Linien bezeichnen, auf welchen wir der Lebensphilosophie Emersons zu folgen suchen. Es sind lauter Höhenwege, die er uns führt, Höhenwege, die immer neue und überraschende Aus- und Tiefblicke gewähren über die Höhen und Abgründe unserer Existenz und damit zugleich Winke und Orientierungspunkte für die Bahn des Lebens.

a) In der erstbezeichneten Richtung entwickelt Emerson zwei wichtige, einander ergänzende Grundgedanken. Erstens beschreibt er das Ausgleichungsgesetz in der sittlichen Welt, das lückenlos, unentrinnbar im Weltall und in jedem seiner Teilchen sich auswirkt, ob es dem Menschen behagt oder nicht, das Gesetz, wonach die Welt ist wie ein Einmaleins oder eine mathematische Gleichung, die sich selbst aufhebt, man mag sie nach Belieben wenden. Welche Zahl du auch wählst, stets wird nur ihr eigenster Wert, nicht mehr noch weniger herauskommen. Jedes Geheimnis verrät sich, jede böse Tat bestraft sich, jede Tugend belohnt sich, jeder Irrtum gleicht sich in der Stille und ganz gewißlich aus. Was wir Vergeltung nennen, ist die Weltnotwendigkeit, mit welcher sich das Ganze geltend macht, wo immer ein Teil erscheint (III, S. 46).

Dieses sittliche Weltgesetz, das durch alle Verhältnisse, Fragen und Phänomene hindurch belauscht, aufgedeckt und

dargestellt wird, findet zweitens seine Ergänzung in der religiösen Erkenntnis des großen, erhabenen Gleichgewichts, das in und über der Welt in souveräner Majestät waltet und, vom Glauben erschaut und ergriffen, auch der Seele des Menschen Ruhe und Stetigkeit einflößt. Die Hauptstelle in dem diesem Geheimnis gewidmeten Essay „geistige Gesetze" lautet so (S. 65 f):

Ein wenig Betrachtung dessen, was täglich sich um uns abspielt, würde uns lehren, daß ein höheres Gesetz, als unser Wille, die Ereignisse regelt, daß unsere mühevolle Arbeit unnötig und fruchtlos ist; daß wir nur in unserem freien, schlichten und unmittelbaren Tun stark sind und göttlich werden, wenn wir uns voll Gehorsam hingeben. Glaube und Liebe — eine gläubige Liebe wird uns von schwerer Sorgenlast erlösen. O meine Brüder, Gott ist. Eine Seele lebt im Mittelpunkt der Natur und wacht über dem Willen der Menschen, so daß deren keiner dem Weltall Schaden bringen kann . . . Der ganze Lauf der Natur lehrt uns Glauben. Wir brauchen nur zu gehorchen. Einem jeden von uns ist ein Führer beigegeben, und wenn wir demütig lauschen, werden wir das rechte Wort vernehmen . . . . . Es gibt eine Wahrheit für euch, eine rechte Stellung und angemessene Pflichten. Stellet euch in die Mitte des Stroms von Kraft und Weisheit, der alle, die er auf seiner Flut trägt, belebt, und ihr werdet ohne Mühen der Wahrheit, dem Rechten und einer vollkommenen Zufriedenheit zugetrieben.

Das sind zwei Blicke in das Gefüge der göttlichen Weltordnung, die hervorragend fruchtbar sind für das Leben, die Lebensauffassung und -führung. Es ergießt sich von hier aus ein helles Licht nicht nur über die Geheimnisse und Rätsel der menschlichen Existenz, sondern auch über den Weg, den wir zu gehen haben, wenn wir in Uebereinstimmung mit den ewigen Gesetzen bleiben wollen.

aa) Verweilen wir kurz bei dem ersten Gesetz, dem der Ausgleichung oder Vergeltung, das den Dingen innewohnt. Emerson kann sich dafür auf „die Weisheit auf der Gasse", die unzähligen Sprichwörter berufen, „deren Inhalt so wahr und allgegenwärtig ist wie der Flug der Vögel und der Mücken: Alle Dinge sind zweiseitig: eines gegen das andere — Gleiches mit Gleichem, Aug' um Auge, Zahn um Zahn . . . . Liebe um Liebe. — Gib, und es wird dir gegeben . . . Wer nichts

wagt, gewinnt nichts . . . Wer nicht arbeitet, soll nicht essen. — Untreue schlägt den eigenen Herrn — Der Teufel ist ein Esel" usw.

Die geistvolle, folgerichtige und lückenlose Durchführung dieses Gesetzes aller Gesetze gibt diesem Aufsatz von den Ausgleichungen eine durchschlagende Ueberzeugungskraft. Er wirkt wie eine Offenbarung; es ist, wie wenn er Herzen und Nieren durchsuchte und alle Nebel und Schleier des Selbstbetrugs zerrisse, indem die „unvermeidlichen Bedingungen", mit denen sich das Leben umkleidet, mit einer unwiderleglichen Klarheit vor die Seele gezeichnet werden. (Vergl. die eindringliche Stelle a. a. O. S. 48, die in die Worte aus Augustins Bekenntnissen ausklingt: „Wie geheimnisvoll bist du, du einzig großer Gott, der du in den Höhen im Schweigen thronest und nach ewigen Gesetzen die verlockenden Begierden mit Strafen der Blindheit schlägst").

Wenn er aber die Betrachtung dieser lückenlosen und unerbittlichen Gesetze der Ausgleichung und Vergeltung — welche aber zugleich „das Bündnis zwischen dem Prinzip des Guten und der Natur" beweisen, „den Verräter züchtigen" und „auf der weiten Welt keine Höhle als Zufluchtsort der Schurken" übrig lassen — schließt, so weist er zugleich eine falsche pessimistische Folgerung ab, die Folgerung der Gedankenlosen, daß die Lehre vom Ausgleich die „Lehre der Gleichgültigkeit" sei, daß es gleichgültig sei, wie wir handeln (S. 56). Nein, im Gegenteil:

Die Seele, ihr eigenes Wesen nämlich, ist ein bedeutsamerer Faktor, als alle Ausgleichung. Die Seele ist keine Ausgleichung, sondern das Leben selbst. Die Seele *ist*. Unter all' dem wogenden Meere der Zufälligkeit, dessen Wasser mit vollkommener Gleichmäßigkeit fluten und ebben, liegt der ursprüngliche Abgrund des wahren Seins. Das Wesen, oder Gott, ist keine Beziehung, kein Teil, sondern das Ganze.

Die wahre Folgerung ist also umgekehrt die: Während jeder Vorteil seine Taxe führt und für materielles Gut Steuern zu entrichten sind, so wird umgekehrt der Gewinn der Rechtschaffenheit durch keinen Verlust ausgeglichen.

Für die Tugend ist keine Bußtaxe zu entrichten, denn sie bedeutet das Einströmen Gottes oder absolute Existenz . . . . . Alles Gute der Natur gehört der Seele an und kann unser werden, wenn wir der Natur mit gesetzmäßiger Münze zahlen, d. h. durch eine Tätigkeit, die Kopf und Herz gutheißen. Ich möchte kein unverdientes Gut mehr finden, wie z. B. einen Hafen voll Goldes, im Bewußtsein der neuen Lasten, die es mit sich führt. (S. 57 f.)

Daher lauscht er auch der Weisheit des h. Bernhard:

Nichts kann mir schaden, als ich selbst; das Unrecht, das ich trage, liegt in mir selbst, und niemals leide ich wahrhaft als durch eigene Schuld.

Die letzte Konsequenz, die er aus diesem großen Gesetze zieht, geht dahin, daß sogar die große, gewaltige und tragische Ungerechtigkeit, die in der Welt zu bestehen scheint, die der Ungleichheit der menschlichen Begabung, ausgeglichen wird. „Die Liebe löscht sie aus, sowie die Eisberge vor der Sonne schmelzen". Da Herz und Seele der ganzen Menschheit nur Eines sind, so muß diese Bitterkeit von mein und sein verschwinden. „Was sein ist, ist mein; ich bin mein Bruder, mein Bruder ist ich . . . . wer da liebt, macht die geliebte Größe zu seiner eigenen". Und endlich: auch die „Naturgeschichte des menschlichen Elends" fügt sich diesem Gesetze ein. Unterbrechungen des Glücks, auch Trauerfälle und Trennungsschmerz sind nichts anders als Revolutionen für die individuelle Kraft, Loslösungen vom Hergebrachten, Schritte auf dem „Weg unendlicher Erweiterung". „Die Stimme des Allmächtigen sagt: Hebe dich auf und schreite immer zu. Wir können nicht auf Trümmern rasten". —

Emerson hat kaum einen Essay verfaßt, der so überzeugend und hinreißend, so verständlich und lichtvoll das Geheimnis unserer sittlichen Existenz beschriebe, wie der von der „compensation". Mit ihm verglichen macht der andere von „den geistigen Gesetzen" einen komplizierteren, weniger deutlichen Eindruck.

bb) Der Hauptgedanke desselben ist, wie wir sahen, der, daß die Wahrheit oder die höchste Wirklichkeit, „der Genius der Natur" (S. 75) ein erhabenes Gleichgewicht in allen Dingen

herstellt und hält, woraus sich für den Menschen die Folgerung ergibt:

Tugend heißt: in seinen Handlungen an der Natur der Dinge festhalten. Und die Natur der Dinge bringt sie zur Herrschaft. Sie (d. h. die Tugend) besteht in einem fortwährenden Ersetzen des Scheines durch das Sein, und mit erhabener Erkenntnis wird Gott als der dargestellt, der da sagt: Ich bin. (S. 78.)

Aus dieser Grundwahrheit ergeben sich wichtige Folgerungen, die der Mensch für sein Leben zu ziehen hat. Wir heben nur zwei, drei von ihnen hervor. Die erste ist schon oben berührt: Es gilt im gläubigen Vertrauen, das weder Aergernisse noch Kummer zerstören können, das Gleichgewicht der Seele zu finden und zu erhalten. In dieser religiösen Grundstimmung findet Emerson zuweilen ganz christlich klingende Worte, die an den Prediger gemahnen, der er gewesen:

Laßt uns fügsam sein. Laßt uns unsere aufgeblasene Nichtigkeit aus dem Pfade der göttlichen Kreise hinwegtun. Laßt uns unsere Weltklugheit vergessen. Laßt uns tief in der Kraft des Herrn ruhen und erfassen, daß die Wahrheit allein reich und groß macht. (S. 78.)

Diese religiöse Grundstellung äußert sich und erweist sich fruchtbar nach verschiedenen Richtungen. Einmal gegenüber dem gesetzlich-moralistischen Streben des Menschen. Religion ist mehr als Moral. d. h. bewußte Anstrengung des Willens.

Die Menschen stellen die Tugend als einen Kampf dar und tun sich groß mit ihren Siegen; und wenn von einer edeln Natur die Rede ist, wird stets die Frage hin und her gewendet, ob der Mensch nicht mehr zu loben sei, der mit der Versuchung ringt. Darin liegt jedoch kein großes Verdienst. Entweder ist Gott gegenwärtig oder er ist es nicht ..... Je weniger der Mensch über seine Tugend denkt oder weiß, um so lieber ist er uns. Timoleons Siege sind die besten Siege, die gleich homerischen Versen einhereilten und strömten, wie Plutarch sagt. Wenn wir einer Seele begegnen, deren Handlungen alle königlich, gefällig und lieblich wie die Rosen sind, so müssen wir Gott danken, daß solches sein kann und ist, und uns nicht mürrisch gegen die Engel kehren und sagen: Maier mit seinem knurrenden Widerstand gegen sein eingeborenes Teufelstum ist der bessere Mensch. (S. 62.)

Wie ernst es ihm ist mit dieser Grundüberzeugung, daß an der Gegenwart Gottes und der von ihm gespendeten Kraft alles liege, davon gibt Zeugnis eine merkwürdige Stelle in dem Essay „Erfahrung" (Hendelsche Bibliothek Nr. 1617—19 „Aus Welt und Einsamkeit" S. 66), wo er sagt:

Darin ist die Glut der Frömmigkeit mit dem kühlsten Skeptizismus einig, daß nichts unser ist, nichts unser Tun — alles von Gott! Nicht das kleinste Lorbeerblatt gönnt uns die Natur. Alles Schreiten, alles Tun, aller Besitz ist von Gottes Gnaden! Ich möchte gerne moralisch leben, möchte Maß und Grenzen richtig inne halten, denn ich liebe sie zärtlich — möchte dem Willen des Menschen soviel wie möglich einräumen, aber ich habe mein Herz einmal daran gehängt, in diesem Kapitel ganz ehrlich zu sein, und ich kann am Ende in Erfolg und Mißerfolg nichts anderes sehen, als eine größere oder geringere, vom Ewigen gespendete Lebenskraft.

Das ist deutlich gesprochen. Vom praktisch-religiösen Standpunkt aus müßten sich hieraus bedeutsame Schlüsse ergeben für den Wert und die Wirkung des Gebetes; hierüber aber stehen seine Aeußerungen in mannigfacher Spannung zu einander. Bald redet er geringschätzig vom Gebete, aber sowie man näher zusieht, nicht sowohl vom Gebete an sich, als von dem landläufigen Gebrauch desselben, z. B. im Essay „Selbständigkeit" (S. 40), wo er sagt:

Was für Gebete erlauben sich die Menschen! . . Jedes Gebet ist ein Umsehen nach fremder Hilfe, ein Flehen um Kräftigung durch ein fremdes Verdienst, und verliert sich in unendliche Irrgänge von Natürlichem und Uebernatürlichem, von Mittlertum und Wundern.

Aber, wie wenn er fühlte, daß er zuviel sagen könnte, fährt er bestimmter fort und sagt:

„Jedes Gebet, das irgend einen besonderen Vorteil, das etwas anderes, etwas geringeres als die höchste Gnade, als alles Gute verlangt, ist blasphemisch."

Das kann man sich zurecht legen. Ja es erinnert direkt an Tersteegens Wort: „Was ich mehr, als ich begehr, kann mein Seligsein nur hindern." Aber dann verallgemeinert er wieder sein Urteil in befremdlicher Weise:

Ein Mensch, der mit Gott eins ist, wird nie beten. Er wird in jedem Tun ein Gebet erkennen.

Diese Negation kontrastiert dann wieder seltsam mit der entschlossenen Position: „Unsere Gebete sind Propheten: so wir Glauben haben, so werden sie erfüllt“ (Lebensführung a. a. O. S. 192), und vollends mit manchem anderen tief religiösen und gerade die praktisch-energische, calvinische Frömmigkeit atmenden Ausspruch, der dem Gebete eine wichtige Stelle im Leben des Geistes zuweist (vgl. unten). — Da scheinen Widersprüche zu klaffen; aber genau besehen ist es nur die jeweilige Beleuchtung oder der beherrschende Gesichtspunkt, der das einseitige Urteil bedingt und der These ihre Spitze gibt. Faßt man alles zusammen und fragt, auf welcher Seite der Akzent liegt, so behält unstreitig die religiöse Stimmung, genauer die Grundstellung der Demut das Uebergewicht.

Die andere Richtung aber, die die genannte zweifellos religiöse Strömung in seinem Denken nimmt, besteht in der entschlossenen Absage an „die niedere Weltklugheit“, in dem Verzicht auf „unsere elende Einmischung“ (III, S. 66), dem die-Dinge-machen-wollen, dem falschen Strebertum, „der Verehrung der Scheingrößen“ (S. 78). In merkwürdiger Weise berührt er sich darin mit dem großen Lao-tse, der den Grundsatz des „Nichtmachens“ in seinem Tao-te-king in so wunderbarer Weise betont und durchführt (vgl. Julius Grill, Lao-tses Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, besonders Kap. 64: „Wer die Dinge macht, hat Schaden davon; wer an sich rafft, verliert. Darum „macht“ der vollendete Weise nicht“). Gerade diese Lebensweisheit des schlichten Vertrauens und treuen Gehorsams an der Stelle, dahin wir gesetzt sind, gibt dem Menschenleben den höchsten Adel:

Laßt den Menschen an Gott glauben und nicht an Namen, Orte und Persönlichkeiten (als ob diese etwas besonderes wären). Laßt die große Seele, die in eines Weibes Gestalt, in irgend einer Maria oder Elise verkörpert, arm und traurig und einsam dahinlebt, ihrem Dienste nachgehen, Zimmer kehren und Böden fegen, so kann doch ihr taghell glänzender Strahl nicht verdeckt oder verborgen bleiben; und augenblicklich wird Wischen und Fegen als hohe und schöne Handlung erscheinen. (S. 81.)

Es bedarf nicht erst des Hinweises darauf, wie an diesem Punkte Emerson wieder, wie so oft, sich als der gesundsinnige Philosoph des Lebens zeigt, der so ganz und gar nichts von der „Aristokratie des Geistes" an sich hat.

Dasselbe ist der Fall bei der zweiten Folgerung, die aus der Grundwahrheit vom Gleichgewicht in der Natur und Weltordnung sich ergibt. Sie lautet höchst einfach: „Sei und scheine nicht!" (S. 78). Keine Anmaßung und Prätension kann sich irgendwie halten. Sie „mag sich breit machen, aber sie kann nicht handeln". Und umgekehrt:

Was an Tugend da ist, wird sichtbar; was an Güte da ist, schafft sich Verehrung . . . . . Nie ward je ein lauteres Wort ganz in den Wind gesprochen. Niemals ging eine Großmut verloren; irgend ein Herz findet sich, sie zu begrüßen und unerwartet aufzunehmen. (S. 77.)

Aber er denkt diesen Gedanken: „Der Mensch gilt, was er wert ist" noch weiter durch, so daß jeder Schein schwindet, als ob er ein bloßer frommer Trost wäre. Er illustriert ihn an den Tatsachen des Lebens, er zeichnet ihn sozusagen der Natur nach:

Auf seinem Antlitz, seiner Gestalt, in seinem Schicksal steht es mit leuchtenden Lettern geschrieben, was er ist. Weder Verheimlichung noch Prahlerei hilft ihm. Wir offenbaren uns durch den Blick unserer Augen, durch unser Lächeln, Grüßen, Händeschütteln . . . .

Er beschreibt, wie das Laster sich verrät. „Es schreibt: O Narr! Narr! auf die Stirn eines Königs." Darum die goldene Regel: „Tue niemals, was du vor andern verborgen halten möchtest." Denn „schreckliche Grenzen sind in der Natur der Macht der Verstellung gezogen" (S. 76). „Konfuzius rief: Ein verstellter Mensch! wie kann ein Mensch sich verstellen!" (S. 77).

Emerson verschmäht es nicht, wieder und wieder das ABC der Ethik, der Lebenslehre durchzugehen. Aber immer bringt er die Wahrheiten so zum Ausdruck, daß ihr Strahl leuchtet und — zündet, wie eine plötzliche Offenbarung.

Aber wenn immerhin hier die Frage auftaucht, ob und wie es eine Hilfe gibt für den, den das unerbittliche Gesetz der Wahrheit ins Herz trifft und ihn verwundet statt ihn zu trösten,

so findet sich gerade in diesem Essay wieder ein Wort, das den Weg vorwärts und aufwärts zeigt, und die freundliche, positive, aufbauende Bedeutung dieses Gesetzes aufdeckt. Es gibt eine Hilfe für den, der sich mit der Wahrheit verbündet und vertraut macht. Und das ist eine dritte Folgerung, die die Seele aus diesem Gesetz für das Leben ziehen kann. Wer in der Stille, in aller Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit sich durchprüfen läßt, der dringt zu einem anderen Leben und Wesen durch, als er bisher führte:

Wirkliche Tätigkeit liegt in stillen Augenblicken. Die Epochen unseres Lebens bestehen nicht in den sichtbaren Handlungen unserer Berufswahl, unserer Heirat, unseres erworbenen Amtes und dergl., sondern in einem stummen Gedanken, wenn wir am Wegrand schreiten: in einem Gedanken, der unsere ganze Lebensweise prüfend durchgeht und sagt: „So hast du getan, doch besser wäre es, so." Und alle unseren späteren Jahre dienen und warten, gleich Knechten, dieses Gedankens und führen seinen Willen nach ihren Kräften aus .... Der endliche Zweck des Menschen, das Ziel dieser Augenblicke ist, daß das Tageslicht ihn durchleuchte, daß er sich ohne Widerstand vom Rechten ganz durchdringen lasse, so daß jede Seite seines Tuns, wohin dein Blick auch falle, ein wahres Bild seines Wesens gebe.

Bedeutsam fügt er freilich hinzu:

Noch ist der Mensch nicht ausgeglichen, sondern ungleichartig, und der Strahl durchdringt ihn nicht; er findet keinen offenen Durchgang. (S. 78 f.)

b) Dieser schöne und fruchtbare Gedanke leitet uns von selbst auf die andere, zweite Linie hin, auf welcher Emerson die Gesetze des Lebens verfolgt: Es handelt sich nicht nur um das Gesetz des Gleichgewichts und der Erhaltung der Kraft, sondern auch um das des Fortschritts, der Mehrung von Erkenntnis und Kraft im individuellen Leben (und im Weltall). Das wird im Essay „Kreise" dargestellt und zwar versteht Emerson unter „Kreis" die lebendige Wellenbewegung, die von einem Mittelpunkt ausgeht, und sich fort und fort erweitert und wiederholt. Das ist ihm das „höchste Sinnbild in der Bilderschrift der Welt". So ist „das Leben des Menschen ein sich selbst entwickelnder Kreis, der aus einem unmerklich kleinen Ring nach allen Seiten zu neuen und größeren Kreisen strebt und so ohne Ende" (III, S. 28). Nun bringt es freilich

das Gesetz der Trägheit von selbst mit sich, daß, wenn eine Idee sich zu einem Wellenkreis in der wirklichen Welt gestaltet hat — z. B. einem Reich, einem Kunstgesetz, einem Gebrauch, einer religiösen Zeremonie — sie am Rande der Welle sich verhärtet und erstarrt und so das Leben hemmt. „Wenn aber die Seele stark und regsam ist, so überflutet sie diese Grenzen nach allen Seiten und verbreitet einen anderen Kreis auf der großen Tiefe."

Dieses Gesetz ewigen Fortgangs offenbart sich in allen möglichen Richtungen; in der Erkenntnis und dem Bewußtsein, in dem Wachstum der Interessen, in der Entwicklung und Aufeinanderfolge der Tugenden, wenn eine höhere die niedere ablöst. „Es ordnet alles in Reihen, was wir Tugenden nennen, und löscht jede im Licht einer höheren aus" (S. 35) und „es gibt keine letzte Tugend; sie sind alle im Werden" (S. 36). Die größte Erweiterung des Selbst vollzieht sich dann, wenn das Erleben „göttlicher Augenblicke" uns auch über die Reue emporhebt, so daß er vor der Konsequenz, die man wieder „Pyrrhonismus" schelten möchte, nicht zurückschreckt, „daß, wenn wir wahr sind, traun, unsre Sünden lebendige Steine sein können, aus denen wir den Tempel des wahren Gottes bauen werden" (S. 37). Das lautet in der Tat kühn und gefährlich. Aber doch läßt sich seine Weisheit, wie wir sehen werden, vor dem Forum des sittlichen und des religiösen Gewissens rechtfertigen. Zunächst möge mit einigen Strichen seine eigentliche Meinung von dem Fortschritt der Seele in diesen verschiedenen Richtungen verdeutlicht werden.

Am klarsten liegt die Sache bei der Erkenntnis und dem Bewußtsein, ob wir an den einzelnen Menschen oder das Gesamtbewußtsein denken. Wir ahnen und erleben etwas von diesem progressus in infinitum, wenn wir etwa frühere, ältere Aeußerungen unserer Erkenntnis und Ueberzeugung heute wieder lesen und erwägen: wie ganz andere sind wir geworden! Fühlte nicht der redliche, gewissenhafte Melanchthon etwas von diesem Gesetze, als er an der Confessio Augustana immer wieder nicht nur zu feilen, sondern zu bessern

sich gedrungen sah? — eine immanente Kritik der Dauerhaftigkeit der Bekenntnisse und ihrer Verbindlichkeit, die bis auf den heutigen Tag von vielen sonst klugen Leuten nicht begriffen worden ist. — Und wie unaufhaltsam vollzieht sich dieses selbe Gesetz im Blick auf ein Gesamtbewußtsein, auf die jeweilige Lage der Wissenschaft oder Weltanschauung! Stehen wir nicht gerade heutzutage unter dem Gefühl der machtvollen Erweiterung des Horizontes in bezug auf Forschung und Wahrheitserkenntnis? Daran gemahnt besonders die berühmte Stelle in diesem Essay, wo Emerson sagt (S. 31 f):

> Nehmt euch in acht, wenn der große Gott einen Denker auf diesen Planeten losläßt. Dann sind alle Dinge in Gefahr .... Es gibt kein Stück der Wissenschaft, dessen Seite morgen nicht gewendet werden könnte; es gibt kein literarisches Ansehen, keine sogen. ewigen Namen des Ruhms, die nicht gemustert und verworfen werden könnten. Selbst die Hoffnungen des Menschen, die Gedanken seines Herzens, die Religion der Nationen, die Lebensart und Moral der Menschheit sind alle der Gewalt und Gnade einer neuen Verallgemeinerung preisgegeben. Verallgemeinerung ist immer ein neues Einströmen der Gottheit in den Geist, daher der Schauer, der sie begleitet.

Es bedarf nur der leisen Erinnerung daran, wie nahe diese Gedanken an das berühmte Paradox des Wahrheitssuchers Lessing anklingen, der an das Ergreifen der absoluten Wahrheit nicht glauben konnte und im unermüdlichen Wahrheitsstreben das Wort Emersons unterschrieben hätte: „Begrenzung ist die einzige Sünde“ (S. 31).

Man wird nicht leugnen können, daß dieses Postulat, daß der Mensch die Wahrheit seinem einstigen Begriff von Wahrheit muß vorziehen können (vgl. S. 32), vom Standpunkt der intellektuellen Redlichkeit aus zurecht besteht. Wie aber der einzelne damit zurecht kommen kann, ohne in ein uferloses Suchen und Tasten zu geraten, das ist eine andere Frage. Emerson hat jedoch dieselbe sich gestellt und beantwortet; obwohl er sich „einen ewigen Sucher“ nennt, der immer experimentiert, so kennt er doch die feste Sicherung, die ihn vor dem Zerfließen bewahrt: „aller Wert besteht in der Kraft der Selbstzentralität, so daß ein Mensch . . . feststeht, wohin man ihn auch stellen mag“ (S. 32) und Idealist

bleiben kann — auf verschiedenen Stufen freilich, vom jugendlichen Idealismus an, mit dem man akademisch spielt, bis zum gereiften und geklärten, ethisch-praktischen, der Probe hält, durch den „wir erkennen, daß Gott i st , daß er in mir ist, und daß alle Dinge Schatten von ihm sind". Daher kann und darf der Mensch ruhig die (neue) Wahrheit nach jeder Richtung aufnehmen, wenn er auch seine Welt, d. h. seine Anschauungswelt, jederzeit zu revidieren bereit ist.

Ebenso verhält es sich mit dem Prinzip der „Kreise," der Erweiterung der Möglichkeiten, zweitens in bezug auf das Leben des Menschen, seine Interessen, seine „Tugend", also auch seinen Charakter. Wenn ihm eine neue Idee geboten wird, die über der seinen steht, wird er umgebildet (vgl. S. 28). Auf diesem Wege der Aufwärtsentwicklung kann eine „Tugend" der anderen geopfert werden müssen, z. B. die Weltklugheit der wahren Größe.

Aber es geziemt jedem, wenn er die Klugheit opfert, zu schauen, welchem Gott er sie darbringt: geschieht es zur Erleichterung und Freude, so würde er besser weiter klug sein; geschieht es um eines großen Glaubens willen, so kann der wohl sein beladenes Maultier mit dem Tragkorb sparen, dem statt dessen ein beschwingter Wagen zu eigen ist.

Daraus folgt: „Der große Mensch wird nicht im landläufigen Sinn klug sein" (S. 35).

Endlich gehört in die Stadien der Lebensentwicklung auch der Moment, in dem, religiös ausgedrückt, Reue in Gnade umschlägt und aus der Sünde Segen entsprießt:

Es ist die höchste Macht göttlicher Augenblicke, daß sie auch unsere Reue aufheben. Ich klage mich Tag für Tag der Trägheit und Unfruchtbarkeit an; doch wenn diese Fluten Gottes in mich einströmen, dann zähle ich die verlorene Zeit nicht mehr . . . . . denn diese Momente verleihen eine Art Allgegenwart und Allmacht, die nicht nach Dauer frägt, sondern erkennt, daß die Energie des Geistes dem zu schaffenden Werke zeitlos angemessen ist (S. 36 f.).

Aber gerade an diesem Punkte wird offenbar, wie diese ganze Kreisphilosophie ihre Wahrheit und ihren Lebenswert nur behält und behauptet unter der unerschütterlichen Voraussetzung „eines feststehenden oder unveränderlichen Prinzips in der Seele" (S. 37).

Während die ewige Erzeugung von Kreisen fortdauert, bleibt der ewige Erzeuger beharrlich . . . Er müht sich immerdar, ein Leben und eine Idee zu schaffen, die ihm an Größe und Güte gleichen, und regt auf diese Weise in unserem Geiste die Vorstellung einer gewissen Entwicklung an, als ob alles, was geschaffen ist, nur lehre, wie ein Besseres zu schaffen wäre.

So ist sowohl jede Uferlosigkeit wie jede Prinziplosigkeit des Fortschritts, geschweige jede Gefährdung des sittlichen Prinzips ausgeschlossen, also auch der Skeptizismus und Pyrrhonismus innerlich überwunden. Der immer strebende Wahrheitssucher hat einen festen Rückhalt, er kennt die Quelle, den ewig schaffenden Geist der Wahrheit, und die Richtung des Wegs, den er zu gehen hat: „Der Fortgang des Lebens ist wundersam: er geschieht durch Hingabe“ (S. 39). Darin vergißt der Mensch sich selbst und seine Eigenheit und läßt sich bestimmen, tragen und durchdringen von der großen Idee, der er eben dient. Dafür darf sich Emerson beziehen auf das vielberufene Wort von Oliver Cromwell: „Ein Mann steigt niemals höher, als wenn er nicht weiß, wohin er geht.“

Daher kann diese Theorie der Kreise auch vor dem Forum des sittlichen und religiösen Gewissens bestehen. Aber nicht verschwiegen darf endlich werden die schöne Folgerung, die sich aus diesem gläubigen und gehorsamen Anschluß an „das zentrale Leben“, das identisch ist mit dem, was er sonst Ueberseele nennt, das dem Wissen und dem Gedanken überlegen ist und alle seine Kreise bereits in sich enthält (vgl. S. 39), für die Lebensentwicklung des Menschen ergibt:

Solange wir mit dem, was über uns ist, im Verkehr stehen, altern wir nicht, sondern verjüngen uns. (S. 38.)

Er beklagt es, wenn „Mann und Frau von 70 Jahren“ sich anmaßen, alles zu wissen und ihre Hoffnungen überlebt haben (während die Jugend noch „mit frommem Auge aufwärts blickt“ und sich unterweisen läßt), wenn sie aufhören zu streben und von oben herab zu den Jungen sprechen:

Laßt sie denn Werkzeuge des h. Geistes werden, laßt sie Liebende sein, laßt sie die Wahrheit schauen: und ihre Augen wenden sich nach oben, ihre

Runzeln glätten sich, der Duft der Kraft und Hoffnung ist wieder über ihnen. — Diese Greisenhaftigkeit sollte den menschlichen Geist nicht beschleichen.

Das lehrt uns Menschen ja die Natur:

In der Natur ist jeder Augenblick neu; die Vergangenheit ist immer verschlungen und vergessen.

Wie erinnert das an Schleiermachers Wahlspruch, worin er sich ewige Jugend schwört und an das noch tiefere Paradoxon Meister Ekkeharts:

Ich aber will trauern, wenn ich nicht alle Jahre jünger werde! —

c) Aber die Bejahung und Befolgung dieser Lebensgesetze hat noch eine gewaltige Probe zu bestehen, bei der es sich fragen kann, ob nicht der beste Wille und der gläubigste Mut daran scheitert. Emerson hat auch das Problem des Fatums oder des Schicksals in seiner ganzen Schwere und Tiefe aufgerollt und stellt sich die Frage: Gibt es einen Sieg des Geistes über das Schicksal? Eine wohldurchdachte und ehrlich durchgeführte Antwort gibt er in dem Essay über das „Fatum“, dem ersten, programmatischen Aufsatz des Büchleins von der Lebensführung.

Man kann wahrhaftig nicht sagen, daß er sich die Aufgabe leicht gemacht oder gegenüber der Brutalität des wirklichen Lebens Beschwichtigungsversuche sich gestattet hätte. Im Gegenteil. Er befolgt den Grundsatz: „Laßt uns die Fakta ehrlich konstatieren“ (Lebensführung S. 3). Er erinnert zuerst an die Unbarmherzigkeit der Natur, ihre Stöße und Zerstörungen, denen die Menschheit ausgesetzt ist, und stellt fest: „die Wege der Vorsehung sind etwas rauh“, trotz „liebenswürdiger Pastoren“ wie Jung-Stilling (S. 4), sodann an „die geräuschlos wirkende Kraft anderer Gesetze“, wie z. B. die Struktur des Rückgrats, die Temperamente, die Macht der Vererbung, die den Charakter bestimmen, an die Tatsache: „die Menschen stecken im Körper wie in einer ledernen Scheide“, an die ganze armselige Wirklichkeit, der die Massen unterworfen sind: „Bei den meisten Menschen absorbieren Verdauung und Zeugung die gesamte Lebenskraft,“ oder: „die meisten Männer

und Weiber sind eben nur ein Paar mehr“ (S. 6, 7, 8). Weiter an die verblüffenden Gesetze der Statistik, auch die der Kriminalität. Alles in allem gilt:

Kein Bild des Lebens kann auf Wahrheit Anspruch machen, wenn es nicht auch die häßlichen Facta ans Licht bringt. Des Menschen Macht ist von einer Notwendigkeit umschlossen, deren Umfang er erst kennen lernt, wenn er nach vielen Versuchen an allen Seiten gegen dieselbe angerannt ist. (S. 13.)

Aber dieser Tatsache des Fatums und der Begrenzung steht unmittelbar eine andere gegenüber. Die Welt ist dualistisch. Eine Kraft ringt mit dem Fatum, die höher ist als Naturkraft.

Wer oder was ist dieser Kritizismus, der in die Materie eindringt? Der Mensch ist keine Ordnung der Natur, Sack und Sack, Leib und Glieder, ein Kettenring oder eine überflüssige Bagage, sondern ein lebendiger Antagonismus, ein Versuch, die Pole des Universums zusammenzuziehen. (S. 15.)

Hängt er auf der einen Seite zusammen mit dem, was unter ihm ist (den Säugetieren), so lebt in ihm andererseits „der Blitz, der herniederzuckt und Planeten formt, der Schöpfer der Planeten und Sonnen . . . Auf einer Seite elementarische Ordnung . . . . auf der anderen der Gedanke, der Geist, der die Natur zersetzt und zusammensetzt — da habt ihr sie, ineinander verschmolzen, Gott und Teufel, Kraft und Stoff, König und Verschwörer, friedlich sich zusammenfindend im Auge und Hirn eines jeden Menschen.“

Daraus folgt das Paradoxon: „Freiheit ist notwendig“ (S. 16). Wer zu viel diese Grenzen betrachtet, wird feige und erniedrigt sich — ganz wie es im Liede heißt: „Wer sich auf seine Schwachheit stützt, der bleibt in Sünden liegen“. Nein, umgekehrt gilt es, dem Fatum in jeder Gestalt mutig entgegenzugehen, jeder Gefahr, die im Wege der Pflicht liegt, denn „wisse, daß der Cherub der Vorbestimmung dich beschützt“ (S. 17).

So werden wir von selbst auf die Linie hingeführt, auf welcher der Sieg über das Fatum Schritt für Schritt errungen werden kann.

Der e r s t e ist dieser entschlossene Widerstand; er bedeutet: „Fatum mit Fatum parieren“. Denn „wenn du zu deinem

Schaden an das Fatum glaubst, so glaube es wenigstens auch zu deinem Besten". Aber diese Defensive ist nicht alles. Dem Menschen stehen höhere und edlere Kräfte zu Gebote. Vor allem die Macht des Gedankens, worunter Emerson aber nicht das Denken überhaupt, sondern das richtige Denken, das rechte Verständnis der Dinge versteht, das uns auf die Seite und in das Interesse des Universums zieht, „gegen alle ohne Unterschied, gegen uns selbst ebensowohl als gegen andere". Es ist der Ethiker und der Mann des Glaubens, der also spricht. Das ist ein Aufschwung, wie er etwa dem Worte entspricht: Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. Er „hebt den Menschen aus der Knechtschaft zur Freiheit empor" (S. 17). Genauer beschreibt er diesen Fortschritt, der einer Wiedergeburt gleicht, so:

Der Tag der Tage, an welchem das eigentliche, wirkliche Leben erst beginnt, ist der, an dem sich das innere Auge für die Einheit der Dinge und die Allgegenwart der Gesetze öffnet, an dem es erkennt, was sein muß und was sein soll und was das Beste ist . . . . . Ein Willensstrom in der Richtung des Rechten und Notwendigen weht von Ewigkeiten her durch das Reich der Geister. (S. 17 f. 19.)

Und wenn daher der jeweilige Gedanke uns auch eben erst aufgetaucht ist, so bestätigt er doch eine älteste Notwendigkeit. „Es ist nicht mein oder dein", sondern des ewigen Geistes Wille", der darin durchbricht. Und das sicherste Kennzeichen dafür, daß die Seelen in diese klaren Höhen sich erhoben haben, ist das, daß „ihre Urteile und Motive über alle Selbstsucht erhaben sind". Daher geht Hand in Hand mit diesem Wachstum des rechten Verständnisses auch die Kraft des sittlichen Wollens.

Sowie der Gedanke, so macht auch der innere, moralische Sinn uns frei . . . Für jeden redlichen Willen ist eine Schranke möglich, aber der Einklang mit den ewigen Zielen erzeugt eine unendliche Kraft und diese kann weder beschränkt noch gebunden werden . . . Jeder Pulsschlag dieses Herzens ist ein Schwur zum Höchsten. . . . Daher bezeichnet auch die Linie, bis zu welcher jeder brave Jüngling die Grenze des Fatums weiter und weiter zurückdrängt, das Maß des Wachstums seiner Kraft. (S. 20 f.)

Nachdem Emerson dieses Ringen des Geistes mit der Natur, der Erkenntnis und des moralischen Willens mit dem

Fatum und seinen Bedingungen ausführlich und anschaulich beschrieben hat, wobei er sich die vielen Rätsel und Verwicklungen in diesem Kampfe nicht verbirgt, kommt er am Schlusse seiner Betrachtungen zu einer höchst originellen Lösung, die das schwierige Problem mehr in religiöse Beleuchtung stellt (S. 33):

Ein Schlüssel, eine Lösung der Mysterien des menschlichen Lebens, eine Lösung des alten Schicksalsknotens: Freiheit und Vorherbestimmung besteht darin, daß wir ein doppeltes Gewissen anerkennen. Der Mensch muß abwechselnd auf den Pferden seiner privaten und öffentlichen Natur reiten können, wie ein Kunstreiter im Zirkus, der sich gewandt von Roß zu Rosse schwingt oder einen Fuß auf den Rücken des einen, den andern auf den des zweiten pflanzt. So soll der Mensch, wenn er dem Fatum unterliegt, wenn er Hüftweh in seinen Lenden und Krampf im Gehirn, plumpen Fuß oder plumpen Witz, ein versäuertes Gesicht und selbstsüchtige Gesinnung, Spreizen in den Beinen und Ausschweifen seiner Neigungen spürt oder wenn er von dem Laster seiner Rasse zugrunde gerichtet wird, seine Verbindung mit dem Universum aufsuchen, welches durch sein Verderben gewinnt. Indem er den Dämon, der ihn niederdrückt, verläßt, nimmt er Partei für die Gottheit, die durch seine Qualen das allgemeine Wohl befördert.

Wiewohl aus dieser humorvollen Schilderung der menschlichen Situation einigermaßen der Schalk hervorblickt, so ist der Grundgedanke ernst und tief und für die Praxis des inneren Lebens — wenn man sich so ausdrücken darf — höchst fruchtbar. Der Begriff der „privaten“ und der „öffentlichen“ Natur des Menschen bedarf zweifelsohne einer Verdeutlichung: Man könnte dafür individuelle und universelle Natur — sofern die Seele Anteil hat an dem göttlichen Geiste — sagen. Aber das Wichtigste ist der Hinweis auf die innere Auseinandersetzung im Haushalt der menschlichen Seele: Nur auf dem Wege des Anschlusses an den göttlichen Geist, der Fühlung mit dem Ewigen kommt der Mensch von sich selber los und über sich selber empor. Das ist, wie schon Oetinger gesehen und gesagt hat, die einzige Lösung des größten Rätsels, das es für den Menschen gibt: Das ist er selber.

So mündet dieser Gedanke vom Sieg des Geistes über die Natur, der Freiheit über das Fatum ein in die große Tendenz, der wir bei Emerson je und je begegnet sind und die im

Grunde eine innige Verschmelzung von Ethik und Mystik, von Gehorsam und Glaube bedeutet.

Zur Abrundung der gesamten Welt- und Lebensauffassung des Philosophen gehört eigentlich als krönendes Schlußstück ein wichtiger Punkt, dem er einen seiner schönsten Essays gewidmet hat, der aber hier nicht mehr ausführlich besprochen werden soll: seine Lehre von der Unsterblichkeit. (Hendel'sche Bibl.: „aus Welt und Einsamkeit" S. 172 bis 190). Er ist von ihrer Wahrheit und Wichtigkeit ganz durchdrungen; aber er hält es für ganz verkehrt, wenn man sie beweisen will:

Sobald das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele als etwas besonderes gelehrt wird, ist der Mensch schon gefallen (Ueberseele a. a. O. S. 17). Es ist dies keine Sache, die sich in geschriebenen Theorien und Beweisführungen darlegen ließe, wie ein Planetarium oder das kopernikanische System („Unsterblichkeit" S. 187). Auch ist diese Lehre viel zu groß, um auf einer Legende, d. h. auf der Erfahrung und Erzählung eines anderen Menschen, als wir selbst, beruhen zu können. Sie muß bewiesen werden aus unserer eigenen Tätigkeit und unseren Zielen, welche eine unbegrenzte Zukunft erfordern, damit wir sie erfüllen und erreichen können. (Lebensführung, S. 166.)

Der Essay selbst führt dieselben Gedanken mit einleuchtender Klarheit aus, z. T. mit Berufung auf Jesus und sein Evangelium, und wandelt den formalen Begriff der Unsterblichkeit in den geistigeren, qualitativen und intensiven der Ewigkeit um. Mit vollem Rechte weist er auch darauf hin:

Wie schlecht stimmt diese majestätische Unsterblichkeitslehre unserer Religion (d. i. des Christentums) zur frivolen Masse des Volks! Baut man wohl einen Palast für Mäuse? . . Hier sind Menschen, die nicht wissen, wohin mit einem Tage; eine Stunde lastet schwer auf ihnen — wollt ihr denen rollende Ewigkeiten sonder Ende bieten? (S. 188.) Aber (fährt er fort) wir schreiten aufwärts!

Die Idee der „Kreise" leitet hier von selbst zu den Höchsten und Ewigen empor. Nicht nach bloßer Fortdauer, sondern nach einem Ruhen im Höchsten, nach einem Teilnehmen an seiner „Vollkommenheit" geht das Verlangen der Seele. Und darin ist der äußerste Westen mit dem äußersten Osten eins (vgl. S. 189).

IV.

Wenn wir endlich eine zusammenfassende Auseinandersetzung zwischen Emersons Grundgedanken und denen des Christentums versuchen wollen, so bedarf dieses weitschichtige Problem der Natur der Sache nach sowohl einer näheren Begrenzung des Stoffes als einer Fixierung des Hauptgesichtspunktes, von dem aus es erörtert werden soll. In ersterer Beziehung kann nicht davon die Rede sein, daß alle Berührungs- und Differenzpunkte zum Wort kommen sollten, sondern es sollen nur die Hauptmotive in ihrem Zusammenklang und Auseinanderstreben hervorgehoben werden; in der letzteren Richtung aber soll von vornherein auf den Versuch verzichtet werden, den Gehalt an Wahrheits- und Lebenswerten gegenseitig abzuwägen und zu messen, den eine möglichst unbefangene Prüfung und Vergleichung hier und dort finden möchte. Dagegen ist ein Doppeltes zu sagen. Erstens: Unwillkürlich würde man da doch Partei nehmen, und entweder die christlichen Grundanschauungen als fertigen Maßstab für die Würdigung des Emerson'schen Denkens in Anspruch nehmen, oder umgekehrt seinen Universalismus mit den unbegrenzten Erweiterungen der religiösen Begriffe bevorzugen und von hier aus etwa übelberatene und wenig adäquate Revisionsbemerkungen an dem Christentum als geschichtlichem Gebilde vornehmen wollen: Eines wäre so wenig angebracht, als das Andere. Sodann aber muß man zweitens sich von vornherein klar machen, daß dieses ganze Problem des Verhältnisses einer aus dem christlichen Boden heraus- und über ihn hinausgewachsenen Philosophie zum Christentum nicht zwei fertige Größen betrifft, sondern vielmehr im lebendigen Flusse befindliche Ideen, ihre Auswirkung, Durchdringung und Klärung.

Der wichtigste Gesichtspunkt wird vielmehr für uns der sein müssen, daß wir diese Verselbständigung des religiösen und ethischen Denkens des Philosophen gegenüber dem gegebenen Christentum einfach anerkennen und klar-

stellen und sodann uns fragen, a) ob und wiefern er dem Wahrheits- und Lebensgehalt des Christentums dabei gerecht geworden ist oder auch nicht und daher in seiner polemischen Stellungnahme da oder dort Mißverständnisse begangen habe oder nicht? sodann b) was etwa die Punkte und Linien sein mögen, in denen er der Entwicklung der christlichen Wahrheitsgedanken in unserer Gegenwart die Richtung weist und mit prophetischer Kraft künftige Entfaltungen derselben vorausgeschaut und antezipiert hat.

Wir ordnen demnach die Frage des Verhältnisses Emersons zum Christentum so, daß wir zuerst die Hauptmotive seiner Philosophie hervorheben und den christlichen Grundgedanken gegenüberstellen und sodann zweitens in der angegebenen Richtung einige Folgerungen ziehen, die zugleich geeignet sind, praktische Winke für die Lektüre und das Studium Emersons an die Hand zu geben, zumal für den „christlichen Leser", der ihm gegenüber immer von dem zwiespältigen Gefühl einer freudigen Zustimmung einer-, eines befremdlichen Eindrucks andererseits hin- und hergezogen wird.

1. Von vornherein dürfen wir eine Tatsache feststellen: Emerson hat ja mit der Tradition resolut gebrochen: davon haben wir uns durch die verschiedensten Zeugnisse und Selbstbekenntnisse, insbesondere durch die programmatische „Vorlesung" überzeugt. Aber nicht nur mit der „Tradition", was man so heißt, sondern mit einer Größe und Macht, die uns gewichtiger und ehrwürdiger ist: mit der Geschichte und ihrer Errungenschaft, die doch der Mutterboden unseres geistigen Besitzes ist. Hat er doch gesagt: „Die Jahrhunderte sind Verschwörer gegen die Gesundheit und Autorität des Geistes" („Selbständigkeit" a. a. O. S. 33). Wir haben uns das erklärt aus der mystischen Strömung und der intuitiven Kraft seines Genius, dem die „Allgegenwart des Geistes" genügt und sozusagen alles ist. Aber wir dürfen noch eine wichtige Erwägung zur Erklärung dieser zunächst befremdlichen Stellungnahme herbeiziehen. Wir können in dem Selbständigkeitsdrang dieses originalen Geistes den Spe-

zialfall einer allgemeinen Erscheinung erblicken, einen Spezialfall, der nur bedeutendere Maße und einen größeren Stil hat, als wie sie uns gewöhnlich begegnet: wir meinen den sich immer und immer wiederholenden Vorgang, daß eine eigene Weltanschauung sich aus den Hüllen der überkommenen loslöst und losringt. Da ist immer der Ausgangspunkt und die gegebene Voraussetzung die Geschichte, mit dem, was sie erarbeitet und uns ins Leben, Denken und Bewußtsein mit gegeben hat, das Ziel und das treibende Motiv aber das eigene Sehen, das eigene Anschauen der Dinge. Und hiebei ist Ausgangs- und Zielpunkt immer in einer gewissen Spannung; das liegt in der Natur der Sache. Denn dieses andere, zweite Sehen ist an und für sich nicht naiv, nicht harmlos, sondern durch den Vergleich und Gegensatz gegenüber der ererbten Anschauung der Dinge mit bestimmt. Aus diesem tatsächlichen Verhältnis, das die Denkarbeit eines selbständigen Wahrheitssuchers oder Forschers immer still beeinflußt, ergeben sich ganz von selbst bei einem so kühnen und originalen Geiste, wie der Emersons war, entsprechend große Folgerungen und Antithesen gegenüber dem Bestehenden und Ueberkommenen. Was man von ihm dabei billig verlangen kann, ist nicht etwa vorsichtige Zurückhaltung oder pietätvolle Schonung gegenüber dem Erbe der Geschichte und Tradition, sondern sachverständiges Urteil, gewissenhaftes Suchen der Wahrheit und intellektuelle Redlichkeit in dieser Auseinandersetzung zwischen der ihm gegebenen und der eigenen Weltanschauung, zwischen der bestehenden Autorität und der Autonomie des Geistes. Und in dieser Beziehung legt sein ganzes Schrifttum ein unwiderlegliches Zeugnis davon ab, daß es ihm an diesen Qualitäten nicht mangelte. Weder fehlte es ihm an der religiösen Kongenialität gegenüber den Grundgedanken und -motiven des Christentums (die allein in diesen zarten und heiligen Fragen auch ein „sachverständiges Urteil" begründet), noch an dem Ernste des Wahrheitssuchers, dem jede unsachliche Polemik, geschweige jedes „ressentiment" nicht nur verhaßt, sondern innerlich unmöglich ist. Man ver-

gleiche einmal daraufhin Nietzsche und Emerson miteinander!

Wenn wir diesen Tatbestand voraussetzen, so können wir mit der nötigen Unbefangenheit das Verhältnis Emersons zum Christentum näher bestimmen.

Wir wollen uns dabei zunächst auf einen Hauptpunkt konzentrieren, der uns in die beherrschende Mitte des Problems führt und der oben schon (S. 278) berührt wurde als einer, der die Differenz der beiderseitigen Stimmung am eindrucksvollsten offenbart. Wir sagten uns, die Erlösungsbedürftigkeit komme bei ihm wenig oder gar nicht in Betracht. Er scheint sie hinter sich gelassen zu haben; sei es, daß ihm dieses Gefühl ein überwundener Standpunkt war, sei es, daß er an diesem Problem mehr vorbeiging, als daß er es bewußt ins Auge gefaßt hätte. Und doch kann darüber kein Zweifel sein, daß hier der Nerv des Christentums oder sagen wir lieber bestimmter: des Evangeliums liegt! Alle seine großen Vertreter und Zeugen: Paulus, Augustin, Luther, von den Kleineren zu schweigen, bekräftigen das einstimmig. Wir wollen uns diesen gewaltigen Dissensus in keiner Weise verschleiern oder ihn kleiner darstellen, als er ist. Zöge man eine Linie durch diese drei geschichtlichen Größen — von dem Gesichtspunkt der Erlösungsfrage aus ist sie eine gerade — sie führte unweigerlich an Emerson vorbei und ließe ihn zur Seite. Und auch wenn man billigerweise das Moment in Rechnung stellt, daß freilich für einen Modernen die Fragestellung Luthers: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? nicht mehr so in den Mittelpunkt gestellt werden dürfe, so bliebe immer noch als Maßstab die heutige oder heute überwiegende Form der Erlösungsfrage übrig, wonach die Sehnsucht nach Kraft und Lebensinhalt zum Himmel emporschreit. Denn auch diesem Maßstab gegenüber stellt sich die Welt- und Lebensanschauung Emersons als eine solche dar, die anders orientiert und motiviert erscheint. Ihr Grundmotiv ist, wie wir sahen, die Anschauung und Erfassung der ewigen sittlichen Gesetze des Weltalls. In diesem Sinne ist es ge-

meint, wenn er in seinem Aufsatz über „die Würde und Gottesverehrung" in der Lebensführung (a. a. O. S 167) sagt: „Eine neue Kirche wird auf die Moralwissenschaft gegründet werden." Wir können zur Verdeutlichung seines Standpunkts am zutreffendsten erinnern an die Spannung von „Gesetz" und „Evangelium", die das Christentum als Erlösungsreligion charakterisiert. Für Emerson rücken diese zwei Brennpunkte der Ellipse zusammen und fallen ineinander; so entsteht ein Kreis, in dessen Mittelpunkt das „überpersönliche Herz" steht, das zugleich ausströmende Güte (und dadurch Quelle der Religion) und ewiges Gesetz (und insofern Quelle der Ethik) ist. Der „Trennungsstrich zwischen Religion und Moral" ist ihm in jedem Betracht „fatal", also auch der in der Theologie heimisch gewordene qualitative Unterschied zwischen „Gesetz" und „Gnade". Aber sowie man seine Grundgedanken in diesem Punkte ganz durchdenkt, so stellt sich seine ganze Betrachtungsweise in eine andere Beleuchtung, wornach sie den christlichen Grundmotiven viel näher steht. Hat er auch die Namen und die Ausdrucksweise: Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungserfahrung in keiner Weise aufgenommen, so blickt doch die Sache und der entsprechende Wert durch, wenn er immer und immer wieder betont, wie an der ausströmenden göttlichen Güte oder an der „Gegenwart des Geistes" alles liegt, nicht am menschlichen Rennen und Laufen, Machen und Zwingen. In dem — leider besonders schwer verständlichen — Essay über die „Erfahrung", sagt er u. A. (a. a. O. S. 76): „Mein Empfangen ist von jeher so groß gewesen, daß es mich nicht beunruhigt, wenn ich dies oder jenes im Uebermaß empfange . . . Gnade übertraf das Verdienst am ersten Tage, sie hat es seitdem stetig übertroffen. Das sogenannte Verdienst selbst rechne ich in das Konto dessen, was ich empfangen habe." Insofern er sich damit entschlossen auf die göttliche Seite, als die gebende und ausschlaggebende stellt, bezw. den Akzent auf diese legt, hält er gerade die Linie der evangelischen Erfassung der Lebensprobleme ein, ganz im Sinne des augustinischen Wortes: Da, quod jubes,

et jube, quod vis! — Ja, es findet sich in dem Aufsatz über Swedenborg eine kühne Stelle, die fast an Antinomismus streift, wenn er diesen Mystiker darüber tadelt, daß er „keine Bekehrung der bösen Geister zuließ“, und den Geist des indischen Vishnu hochherziger nennt, wenn er sich so ausspricht: „Ich bin für die ganze Menschheit derselbe. Es ist keiner, der meiner Liebe oder meines Hasses würdig wäre. Diejenigen, die mir anbetend dienen — ich bin in ihnen und sie in mir. Wenn einer, dessen Wege völlig böse sind, mir allein dient, — ist er achtungswert wie der Gerechte; auch er wird bald ein tugendhafter Geist und erlangt ewige Seligkeit“ (a. a. O. S. 242) — eine freilich fragwürdige, in dem Nebel des Pantheismus tastende Parallele zu dem paulinischen Wort von dem „Gott, der die Gottlosen gerecht macht“ (Röm. 4, 5)! Aber alles in allem läßt sich nicht verkennen, daß der Erlösungsgedanke zwar nicht ausgesprochenermaßen, aber in latenter Form bei ihm zur Geltung kommt, nämlich in dem Sinne, daß er von Selbsterlösung, oder Erlösung „aus eigener Kraft“ nichts weiß, sondern auf die göttliche Ursache immer rekurriert. Freilich muß man, wenn man genau reden will, gleich hinzusetzen: nicht nur in latenter, sondern auch in wesentlich verkürzter Gestalt kommt sie bei ihm zur Geltung. Liegt im christlichen Erlösungsglauben eine doppelte Polarität: die zwischen Verdienst oder Gnade, Werke oder Glauben einerseits, die zwischen Sünde und Gnade andererseits, so ist die erstere bei ihm festgehalten und betont, die letztere aber im wesentlichen zurückgestellt, wo nicht aufgelöst. Die terrores conscientiae, die Gewissensnöte und Spannungen, die die dunkle Folie des paulinischen oder auch des reformatorischen Erlösungserlebnisses sind, finden keine Stätte in einem Selbstbewußtsein, wie es ihm eigen war, das einerseits skeptisch, d. h. prüfend, die Sünde oder das Böse in das Doppellicht bald des Gewissens, bald des Verstandes stellt (vgl. die oben S. 292) angeführten Worte aus dem Essay „Erfahrung“), was notwendig auf die Reue zersetzend und auf das Gewissen entlastend wirkt — und das andererseits so tief aus

dem Borne der Mystik getrunken hat, daß in der Zuwendung zum Göttlichen, zum Urquell, zum Zentrum alles Seins die Ueberwindung des Bösen, des Verkehrten unmittelbar erkannt und erfaßt wird (vgl. die oben wiedergegebene Losung für den Kampf mit dem Fatum a. a. O. S. 33). So oder so gelingt die Entspannung dieses Gegensatzes: Sünde und Gnade leicht und rasch. Die Sünde versinkt und geht unter in der Gnade. So erklärt sich das Wort, das ihm oft verübelt worden sein mag. „Kein Mann hat Zeit genug, um sie auf Gewissensbisse zu verschwenden" („Swedenborg" a. a. O. S. 241).

Nachdem wir in bezug auf diese zentrale Frage, den Erlösungsgedanken, Konsensus und Dissensus zwischen dem Christentum und der Grundanschauung Emersons ausführlicher haben zum Wort kommen lassen, können wir uns in bezug auf die andern Lebensfragen mit einer kurzen Ueberschau begnügen – wir sagen: Lebensfragen, denn wir haben abzusehen von solchen Differenz- und Berührungspunkten, die einerseits in das Gebiet der dogmatischen Einzelfragen fallen, wie z. B. Gottesbegriff, Christologie u. s. w., andererseits in das Gebiet der kirchlichen Fragen, des Christentums als Gemeinschaftsreligion und kirchlicher Organisation. In beiden Beziehungen können wir unmöglich zu einem klaren Resultat, einer deutlichen Bestimmung des Verhältnisses kommen, aus dem einfachen Grunde, weil wir dann an Emersons Eigenart mit inadäquaten Maßstäben herantreten würden. Einerseits war er weder Systematiker, noch auch nur dogmatisch interessiert, sondern ganz wesentlich „Weiser", Lebensphilosoph und Lebenskünstler — andererseits war er entschlossener Individualist, nicht zwar in dem Sinn, daß er sich nicht auf die Gemeinschaft, auch die Geistesgemeinschaft verstanden hätte, aber in dem Sinne, daß er nach seiner Loslösung aus dem kirchlichen Amt (und dem kirchlichen Leben) auf einen neutralen Boden zu stehen kam, von dem aus er keinen Anlaß nahm, weder positiv noch negativ sich mit dem Problem des Christentums als kirchlicher

Gemeinschaft zu beschäftigen. Es bleibt daher nur übrig der Blick auf zwei oder drei Züge in Emersons Lebensanschauung: seine Ethik oder Lebenslehre und im Zusammenhang damit seinen Idealismus und endlich seinen Universalismus.

Ueber den ersten Punkt bedarf es nach dem Bisherigen nur weniger Worte. Seine Ethik ist erstlich mit christlichen Grundmotiven gesättigt, und zweitens entdeckt man nirgends ein Zurückweichen oder eine Unzulänglichkeit den tiefsten christlichen Forderungen gegenüber. Nirgends ein Abstrich oder ein Kompromiß, geschweige eine Falte oder ein Schlupfwinkel, in dem sich ein selbstischer Gedanke oder eine Willkür oder eine Unredlichkeit bergen könnte. Es weht der reine Geist des Puritaners in dem Philosophen. Das Wort von der Integrität des eigenen Geistes ist ganz und gar nicht individualistisch-subjektivistisch gemeint, sondern die „Treue gegen sich selbst" ist ganz allein vom Lichte der ewigen sittlichen Gesetze bestrahlt. Man darf über seine Ethik ruhig das Motto setzen: „Wer den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit." Und diese durchgehende, folgerichtige Loyalität hat dabei vom Pharisäismus gar nichts an sich und läßt sich mit dem Stoizismus nicht begnügen. Jenem gegenüber weiß er die zartesten, reinsten Seiten der Demut anzuschlagen, diesem gegenüber den warmen, vollen Ton der Liebe, der in seiner Klangfülle ganz aus dem Evangelium Christi stammt: „Soviel Liebe, soviel Seele, sagt ein lateinisches Sprichwort ... Deshalb ist auch die Arznei für alle Irrtümer, die Heilung für Blindheit und selbst für Verbrechen — Liebe .... Der Erlöser und Lehrer der Seelen, so wie ihr erstes wahres Dasein ist: Liebe" („Lebensführung" a. a. O. S. 151). In dieser Beziehung ist Emerson ein treuer Jünger Jesu und der erklärte Antipode Nietzsches.

Ganz ähnlich verhält es sich mit seinem Idealismus, wofür wir eigentlich ein stärkeres, konzentrierteres Wort einsetzen sollten: Emerson ist ein entschlossener Vertreter des Transzendentalismus; er ist, wenn

man das Wort nicht mißverstehen will, eher Supranaturalist als Naturalist zu nennen, ein Philosoph des Glaubens. Wenn bei ihm „Gott" und die Natur oft wie Synonyme erscheinen und die spinozistische Formel Deus sive natura von seinem Gottesbegriff zu gelten scheint, so ist es nie die materielle Natur, oder „Kraft und Stoff", was er damit im Auge hat, sondern auch die ganze unsichtbare Welt ist darunter befaßt, und die göttliche Allmacht, „das Reich der Allmacht," mit der altprotestantischen Dogmatik zu reden, darunter beschlossen. Im Idealismus Jesu sieht er eine Darlegung der Wahrheit: „daß die ganze Natur die rasche Ausströmung der Güte ist, die sich selbst vollzieht und organisiert" („Kreise" a. a. O. S. 32)[1]). Das ist auch seine Grundüberzeugung. Im Gottesgedanken vollzieht er immer und überall, entweder ausdrücklich oder stillschweigend die Synthese von Güte und Allmacht (vgl. das oben zitierte schöne Wort: „Warum sollten wir uns fürchten vor der Natur, die nichts anders ist, als verkörperte Philosophie und Theologie" [„Lebensführung" S. 65]) und zwar nicht in irgendwelchem sentimentalen Sinne, sondern in dem geistig wahren, ethisch orientierten Sinn des Glaubens „an den sittlichen Grundplan des Weltalls", denn „es ist gastfreundlich zum Wohle der Seelen errichtet" („Montaigne" a. a. O. S. 268). Wir versagen uns, weitere Belege für diese seine Grundüberzeugung anzuführen, die so entschlossen im Ewigen Fuß faßt und so fest in der Gottesgewißheit verankert ist, daß der Atheismus ihm zur inneren Unmöglichkeit wird, aber wir wollen nach zwei Seiten hin die Tragweite dieser idealistischen Weltanschauung und ihre wesentliche Identität mit dem christlichen Gottesglauben uns vergegenwärtigen.

Einmal erscheint uns Emersons Philosophie als ein unerschöpfliches Arsenal von starken, sieghaften Waffen gegen den Materialismus, die „Quadrupedenanschauung," wie er sie nennt, („Montaigne" S. 263), von der ihm unzweifelhaft ist, daß sie nicht die Herrschaft behalten kann. Er ist, wie Brier=

[1]) Vgl. dazu die bekannten Worte der Bergpredigt Matth. 5, 45; 6, 26, 28 ff. u. Matth. 10, 29 ff.

ley in einem Essay über die „Lehre Emersons“ (Common Life, p. 260) sagt: „einer der größten modernen Zeugen für das Unsichtbare (the unseen); ein Lehrer, der in einem Zeitalter des Handels und des Materialismus einen unübertroffenen Tiefblick und zugleich einen machtvollen und schönen Ausdruck gewann für die Verkündigung des Supremats der sittlichen Werte, der Rechte und wesenhaften Majestät der menschlichen Seele“. Im Kampfe gegen den Materialismus tut er uns aber die wertvollsten Dienste nicht durch Darreichung von einzelnen Waffen oder apologetischen Argumenten, sondern vielmehr durch die mächtige Gesamtstimmung und das persönliche Zeugnis von dem, was er innerlich geschaut und erlebt, wie endlich durch die unbestechliche Wahrheitsliebe, die vor keinem Rätsel in Natur und Geschichte Halt macht oder erschrickt, aber den Skeptizismus von innen heraus überwunden hat. Der Aktionsradius seines forschenden Genius ist so umfassend, daß er Geist und Natur umspannt, und in der Naturwissenschaft mit ihrer Entwicklungslehre ebensogut zu Hause ist, als in den Geisteswissenschaften mit ihrem apriori. Daher ist bei ihm nirgends die mühsame Apologetik und die zaghafte Verteidigungsstellung zu entdecken, die sich vor dem Vordringen der Wissenschaft in das Gelände des Glaubens oder vor neuen „Resultaten“ fürchtet — eine Stimmung, die man bei der landläufigen christlichen Apologetik nur zu oft antrifft — sondern ein festes, ruhiges Gleichgewicht, das in der Gewißheit sich gründet, „daß in der Seele des Menschen das Höchste gegenwärtig ist“. An einem Geiste, wie dem seinigen, kann der Gläubige, der denkende Gläubige, seinen Mut stählen. In dem Essay: „Die Methode in der Natur“ („Natur und Geist“ S. 67—95, vgl. S. 93) sagt er in Anknüpfung an die Frage, wie sich unsere heutige Frömmigkeit zur alten — gemeint ist die puritanische, exklusive, „Selbstentäußerung in ihrer trüben Stimmung“ lehrende Religion — verhalte, die schönen Worte: „Wer hindert uns, den großen Morgen einzuatmen, der immer wieder aus dem östlichen Meere aufsteigt? Auch wir sind Kinder des Lichts. Und ich bin gekommen, Ihnen zu sagen,

daß wir die große, überirdische Allseele wieder anbeten müssen. Es ist die Aufgabe dieses Zeitalters, daran zweifle ich nicht, eine leichtfertige Schranke wieder aufzuheben, die eine kleinliche Gewissenhaftigkeit zwischen Vernunft und Heiligkeit aufgerichtet hat. Die die Allgüte liebten, bildeten eine Partei, und die der Wissenschaft sich befleißigten, die andere; als könnte die eine ohne die andere bestehen bleiben! Wahrheit ist immer heilig und Heiligkeit immer weise."

Dieser Gedanke führt uns zu der anderen Seite, nach welcher wir die Tragweite des Idealismus Emersons bestimmen wollen. Daß er kein laudator temporis acti ist, davon haben wir uns allerorten überzeugt. Aber er ist auch kein Lobredner auf die Gegenwart und schmeichelt dem modernen Menschen nicht. Nicht nur, weil er ein Mann der Zukunft, ein Prophet ist, sondern weil er der tiefsten geistigen Not unserer Zeit auf den Grund schaut. „Unsere Plage ist der Unglaube und die allgemeine Unsicherheit in bezug auf das, was wir tun sollten, und der große Zweifel, ob denn die Notwendigkeit (an die wir doch zuletzt glauben) es überhaupt gut mit uns meint": so sagt er in dem Aufsatz über „Zeitläufte" („Natur und Geist" S. 176). Dieser Kritizismus in religiösen Dingen, dieser Skeptizismus im negativen Sinn, der ein unverkennbares Symptom unserer Zeit ist, von der zwar das Eine gilt: „das Alte fällt", aber nicht in gleichem Maße das Andere: „und neues Leben blüht aus den Ruinen", beschäftigt ihn oft und viel. In so manchen Aufsätzen, die noch nicht ins Deutsche übertragen sind und die viel mehr als die in der Uebersetzung uns zugänglichen einen familiären, insbesondere auch den Theologen sympathisch berührenden Hauch verspüren lassen, tritt gerade dieser Zug der Gläubigkeit und speziell der religiösen Sorge für das Geschlecht unserer Tage deutlich hervor, z. B. in der Rede: „The Preacher" (die erst 1879 gehalten und 1880 veröffentlicht wurde; Complete Works Band X, S. 217 ff.). Da spricht er in der Einleitung von der Ruhelosigkeit und dem Unbefriedigtsein der jetzigen Uebergangszeit in religiöser

Beziehung, bahnt sich aber von diesem Ausgangspunkt aus den Weg zu einem so weit- und zugleich warmherzigen, zielbewußten und hoffnungsfreudigen Programm für die Aufgabe des Predigers in der heutigen Zeit und Welt, daß man spürt: dieser Mann steht, der Gesinnung und den tiefsten Prinzipien nach, mit beiden Füßen in der Lebensbewegung des Christentums drin, wenn es im Sinne des Meisters verstanden wird. Man kann ruhig sagen, daß ein Professor der praktischen Theologie diese Vorlesung „über zeitgemäße Predigt", wenn auch nicht dem lehrhaften Inhalt, so doch der Klangfarbe und Intention nach, ohne Anstand hätte halten dürfen, und die Frage nicht unterdrücken, ob es nur als zufällig oder symptomatisch zu beurteilen ist, daß von Emerson gerade diese und ähnliche spezifisch religiöse Produktionen noch nicht ins Deutsche übertragen sind? Gewiß ist, daß wir im Deutschen von Emerson zwar Vieles, aber nicht den ganzen kennen, besonders den nicht, der mit seinen Wurzelfasern in den Mutterboden des evangelischen Christentums eingesenkt ist.

Wir versagen es uns ungern, einzelne Proben aus dieser Rede wiederzugeben, die unwiderleglich beweisen, daß Emerson als Idealist zugleich in seiner Art ein „Prediger des Glaubens" gewesen ist. Es ist ihm ernst mit der Versicherung: „alle inhaltsschweren Zeiten sind Zeiten des Glaubens gewesen" („Lebensführung", S. 150), wo „die Menschenseele in ernster Stimmung war und ihre Gedanken an überirdische Wahrheiten mit ebenso sicherem Griffe angeschlossen hatte, wie die Hände ans Schwert oder an den Pinsel oder an die Mauerkelle". — In diesem Zusammenhang spricht er auch noch einen Gedanken aus, der ebenso feinsinnig wie pädagogisch fruchtbar ist: „Wir glauben, daß Heiligkeit eine gewisse Einsicht in die Natur verstattet; denn nicht mit unserem persönlichen, sondern mit unserem allgemeinen Geiste (d. h. dem mit dem Göttlichen religiös verbundenen Geiste) können wir teilnehmen an dem Leben der Natur und es erkennen. Es besteht eine innige Wechselbeziehung zwischen Verständnis und Moral . . . So innig ist die Verbindung zwischen Geist und Herz, daß das

Talent gewöhnlich auch mit dem Charakter verfällt". Es ist charakteristisch für den Idealismus Emersons, daß er diese Wechselbeziehung hervorhebt: er ist nicht intellektualistisch, sondern praktisch und ethisch orientiert, wieder ganz in Uebereinstimmung mit dem christlichen Grundgedanken, wornach der Gehorsam der Weg und das Organ für geistliche Erkenntnis ist (vgl. Joh. 7, 17).

Nach alledem können wir endlich in dem Universalismus des Philosophen nicht eine Ablenkung von der Linie des Christentums, sondern nur eine Erweiterung und Verallgemeinerung seiner Grundwahrheiten sehen. Daß Emerson in bezug auf die Religion universalistisch denken muß, folgt aus seinen Voraussetzungen (besonders aber auch aus seiner mystischen Ader) von selbst; daß er jeweils sich auch offen darüber ausspricht, und zwar nicht bloß in philosophischen Aufsätzen (z. B. „Instinkt und Eingebung" in „Natur und Geist" S. 109 ff.), sondern auch in theologischen Reden, wie „The Preacher", das ist bei seinem Freimut nicht anders zu erwarten. Aber wenn schon an sich ein großer Unterschied zu machen ist zwischen einem gleichsam dogmatischen oder abstrakten Universalismus, der die qualitativen Differenzen der Religionen zu nivellieren in Gefahr ist, und einem ethischen oder Gesinnungsuniversalismus, der das Große, Edle und Wahre in den verschiedenen Religionen mit liebendem Auge erkennt und mit sympathischer Empfindung begrüßt[1]), so dürfen wir weniger den ersten als den zweiten Typus bei ihm konstatieren. Ist das Dogmatisieren und Systematisieren überhaupt nicht seine Sache, sondern das praktische Interesse und die umfassende, weitherzige Beobachtung, so hat er auch nie für nötig befunden, Religionsvergleichung prinzipiell zu üben. Diesem Universalismus der Gesinnung, der dem echt christlichen Denken nichts Fremdes

---

1) Wenn dieser Unterschied besser beachtet würde, so wären manche oberflächliche und engherzige Urteile über den Berliner „Religionskongreß", die „Religionsausstellung", nicht laut geworden.

sein kann, gibt er in jener Rede über den Prediger u. A. mit den schönen Worten Ausdruck:

„In Dingen der Religion heften die Leute gern und eifrig ihre Augen auf die Unterschiede zwischen ihrem und deinem Glauben, während der Reiz des Studiums doch in der Auffindung der Uebereinstimmungen und Identitäten in allen Religionen der Menschheit liegt. Für den Theologen ist gerade ein Erfordernis wesentlich: wählerisch in seinen Ansichten, streng in seinem Forschen nach Wahrheit, soll er weit in seinen Sympathieen sein und sich nicht von irgend einer Kirche ausschließen lassen“ (a. a. O. S. 227). Und noch schlichter und ansprechender drückt sich diese Gesinnung aus in den Worten (S. 223): „Ich fühle mich stets überrascht und angespornt von einer guten Anekdote, von jedem Zug des Heroismus oder der gläubigen Hingebung. Dabei kann ich nicht finden, daß das Zeitalter oder der Landstrich irgend welchen Unterschied ausmacht; auch nicht die Sprache, die die Helden der Geschichte sprechen, oder die Religion, die sie bekennen mochten, seis ein Araber in der Wüste oder ein Sohn Frankreichs in der Akademie. Ich sehe, daß feinfühlige und gewissenhafte Menschen überall in der Welt derselben Religion angehörten — der Religion der guten Tat und des kühnen Wagens, daß sie Männer von Wahrheitsmut und Integrität des Geistes und vom Gefühl für Andere durchdrungen waren“.

Nun liegt freilich in der Konsequenz dieser Gedanken und dieser Stimmung das universalistische Prinzip selbst, das unter Umständen gegen die einzelne positive Religion Front macht. Aber dann kommt es sehr darauf an, wogegen sich der Widerspruch richtet, ob gegen das geschichtlich bedingte und begründete, warm pulsierende Leben der einzelnen positiven Religion, oder aber nur gegen die Exklusivität und Intoleranz, die, wie die Religions- und Kirchengeschichte beweist, schon ein Zeichen der Verkrustung und Verfestigung desselben ist. Auf der schmalen Grenzlinie zwischen diesen zwei Tendenzen bewegt sich Emerson, wenn er („Instinkt und Eingebung“ a. a. O. S. 138) es als seine Ueberzeugung ausspricht „daß es nur

eine Religion gibt, die alle Menschen und Sekten unverändert überlebt, die wieder und wieder durch einzelne Heilige mit Begeisterung gepriesen und verkündigt wird. Aber die Menschen mit ihrem schwachen Verstand für Grundwahrheiten und ihrer Schwäche für alles Persönliche sind um der Propheten willen an einander geraten und haben die Religion vergessen."

Hier liegt das Richtige und das Problematische dicht nebeneinander. — Indem er die Exklusivität mit Recht tadelnd in Anspruch nimmt, trifft sein absprechendes Urteil zugleich das notwendige Werden und Wachsen der positiven Religionen als historischer Gebilde.

2. Wir können an diesen Punkt anknüpfen, wenn wir endlich an diese Gegenüberstellung der Emerson'schen Welt- und Lebensanschauung und der christlichen Grundgedanken einige Folgerungen negativer und positiver Art anreihen.

a) In ersterer Beziehung ist die allernächste Frage, ob und wiefern er dem Wahrheits- und Lebensgehalt des Christentums nicht oder nicht ganz gerecht geworden ist? Wir können sie nicht verneinen. Das problematische Verhältnis zur Geschichte und ihren Lebenswerten ist uns oft aufgestoßen und das soeben angeführte Wort von der „Schwäche für alles Persönliche" ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe kritische und kühle Stellungnahme zu den Lebensgütern, die der Strom der Geschichte zu Tage fördert. Wir erkannten auch den tieferen Grund dafür in der mystischen Eigenart seines Erkennens: die ewige Gegenwart des Göttlichen, das ihm vor der Seele steht, ersetzt und verdrängt, ja erdrückt sogar die geschichtlichen Vermittlungen. Gehen wir aber dieser Spur weiter nach, so entdecken wir in der Tat eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen seiner Stimmung und dem Christentum, wie es sich als Lebensmacht auswirkt und in concreto gestaltet. Wir können uns diese Differenz am anschaulichsten vergegenwärtigen an einer Bemerkung von Brierley in dem oben

angeführten Essay, obwohl man im übrigen von ihm nicht sagen kann, daß er Emerson ganz gerecht wird. Er sagt da u. a. (a. a. O. S. 258): „Emersons Fehler scheint der zu sein, daß er das Paradies antezipiert hat, ehe wir dort angekommen sind. Er liebt die Heiligen, aber er zeigt den Vorgang nicht, durch welchen sie zu solchen werden. Sein Evangelium ist süß und licht, aber es ermangelt der treibenden Kraft. Wir freuen uns über den Philosophen und sein Wort, aber der mächtige Strom der Genesung für die Welt ist anderswo entsprungen, als in Concord.“ Und weiter unten (S. 260): „Wir baden uns in seinem Sonnenschein; wir erfreuen uns der unermeßlichen Aussichten, die er eröffnet; aber wenn wir Kraft suchen zum täglichen Kampf, Trost im Unterlegensein, Mut für den dunkeln und wolkigen Tag, so gehen wir nicht nach Concord, sondern immer nach Golgatha.“

Man darf wohl dieses Urteil, das allzusehr ad hominem argumentiert und im Predigtstil formuliert ist, bedeutend modifizieren und einschränken, man darf der Bemerkung, Emerson sei doch mehr Schriftsteller und Literat, als Prophet und „religiöse Kraft“ im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen, das andere Urteil entgegenstellen, daß er mehr Prophet als (zünftiger) Philosoph gewesen sei und sein Schrifttum eine erbauliche Lektüre in hervorragendem Maße geheißen werden kann, weil eine Kraft der Stimmung ohne gleichen, ja, mehr noch: eine inspirierende Wirkung von ihm ausgeht und die Seele berührt. Aber auf ein Desiderium, ein empfindliches Vermissen wird hier doch der Finger gelegt, das gerade bei einem eindringenden Studium Emersons ganz von selbst sich einstellt: es ist die Frage, ob und wie der Mensch sich auf dieses höhere Tafelland emporschwingen und auf ihm verbleiben könne, das ihm der Idealist als seine eigentliche Heimat zuweist, das Einssein mit den ewigen Gesetzen der sittlichen Welt, oder wie die Schüler und Nachfolger Emersons, ein Ralf Waldo Trine u. a. es nennen, die „Harmonie mit dem Unendlichen“. Man hat das Gefühl des Schauens in das ge-

lobte Land, aber damit ist man noch nicht darin! Woran liegts? oder wo liegt die Schwierigkeit? Es ist, wie wenn noch eine gangbare Brücke fehlte oder eine feste, sichere Leiter, die emporführt zu dem Standort, da man „die absolute Güte schaut" und die „Vollkommenheit der geistigen Gesetze" und „die höchste Glückseligkeit" darin empfindet. Das Allernächstliegende, was sich zur Erklärung des Abstands sagen läßt, der zwischen seiner Verkündigung und unserer Empfindung oder Apperzeption derselben liegt, ist der Gedanke, daß es auf das Vorhandensein oder Fehlen des mystischen Organs ankomme, das bei ihm unstreitig kräftig entwickelt war und besonders lebhaft funktionierte. Aber das hieße der Hauptfrage aus dem Wege gehen und eine prinzipielle Frage durch eine mehr oder weniger zufällige, psychologische Instanz beantworten. Eher schon ginge es an, darauf zu rekurrieren, daß er als der Erbe der großen und tiefen sittlich-religiösen Kultur seiner puritanischen Väter einen nicht geringen Vorsprung vor dem Durchschnitt der Menschennatur und der Seelenkultur von Haus aus innehatte und durch redliche Arbeit behauptete und mehrte, aber eben entsprechend seiner Neigung, die geschichtlichen Werterrungenschaften zurückzustellen gegenüber „der ewigen Gegenwart des Geistes", diese Voraussetzungen und Grundlagen in seiner Lehre nicht in Anschlag brachte und nicht zum Wort kommen ließ.

Aber wir sind doch eigentlich mit dieser Vermutung nur auf einer undeutlichen Spur der Erklärung, nicht am Ziel einer klaren Erkenntnis angelangt. Erst wenn man schlicht und einfach die Zentralgedanken des Evangeliums dicht an die Grundlinien des ethischen Systems Emersons heranbringt und beides sorgfältig vergleicht, so entdeckt man einen unverkennbaren Unterschied in der Richtung und Struktur der entscheidenden Gedanken. Wenn wir uns auch oben überzeugt haben, daß der Erlösungsgedanke bei Emerson latent vorhanden und in Geltung geblieben sei, so ist doch das innere Gefüge desselben im Evangelium Christi — als Evangelium der armen Sünder, als „rettender Gotteskraft", in dessen Mittelpunkt das Kreuz Christi steht — viel reicher an

Motiven und stärker an Triebkraft; es greift tiefer hinunter in die Abgründe der Seele und entspricht darum völliger den innersten Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten des mit der Macht des Bösen ringenden Menschen. Daß dabei die Spannung: Sünde und Gnade von ihm wesentlich entspannt worden ist, haben wir schon gesehen. Aber wenn wir vollends daran denken, daß alle die tieferen Gewissens- und Gemütswerte, die im Geheimnis des Kreuzes und des Opfertodes Christi beschlossen liegen, für seine Betrachtung der ethischen Probleme und des geistigen höheren Lebens im Menschen außer acht bleiben, so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir darin einen Verlust und ein Zurückweichen gegenüber dem Wahrheits- und Lebensgehalt des Christentums konstatieren und zugleich darin die Lücke und den Mangel an treibender, überwindender Kraft erblicken, die den Aufstieg zum höheren Leben und die Erlangung innerer Siege erst ermöglicht.

Darum ist, um Mut des reinen, höheren Lebens zu trinken, das Schöpfen aus der Quelle des Evangeliums viel stärkender und nachhaltiger, als die Versenkung in Emersons allerdings schöne und begeisternde Worte. Es ist wohl zu rasch und zu hart geurteilt, wenn Brierley (a. a. O. S. 258) die an sich wahren Worte gegen ihn wendet: „Das Kreuz wegzuschieben als eine jüdische Angelegenheit, für die der moderne Mensch kein Interesse hat, heißt mit den Tatsachen des Lebens tändeln. Wie Lamennais sagte: Die Welt trägt das Kreuz in ihrem Herzen. Erlösung, Opfer: dies ists, was im letzten Grunde die Seele schafft." Daß Emerson sich einmal so oberflächlich geäußert hätte, daß er diesen Vorwurf verdient, ist schwer glaublich — aber umgekehrt läßt sich auch nicht erkennen, daß er (in den im Deutschen zugänglichen Schriften), wenn vom Tod Jesu die Rede ist, jemals über seine Wertung als Martyrium — in Analogie zu anderen Wahrheitszeugen — hinausgegangen wäre (vgl. z. B. den Essay: „Mut", „Aus Welt und Einsamkeit" a. a. O. S. 106). Man kann zwar ruhig anerkennen, daß ihm Jesus, von dem er in der „Vorlesung" (a. a. O. S. 56) gesagt hat, daß er durch seine Anregungen, seine heiligen Gedanken „und nur

dadurch" ihn fördere, doch eine Offenbarung Gottes, ein Organ der „ausströmenden Güte" war und zwar das höchste und größte; aber es macht für die Kraft und Tiefe der von ihm ausgehenden Wirkungen und Lebenswerte doch nicht wenig aus, ob der Gedanke der sich in den Tod opfernden Liebe in sein Bild aufgenommen und als Ausstrahlung der Allgüte erkannt und erlebt wird, oder ob dieses Motiv hinter seinem Prophetentum so zu sagen verschwindet. Man vergleiche unter diesem Gesichtspunkt die Formation eines Glaubenslebens, wie es in Paulus sich gestaltete, mit seiner Religiosität: welche Spannungen, die sich in des Apostels Seele kreuzten und lösten, gegenüber dem ruhigen Rythmus, der im Geiste Emersons herrscht!

An diesem Punkte eröffnet sich uns endlich noch ein Problem, das in seine Tiefen zu verfolgen in der Kürze unmöglich wäre, das darum nur angedeutet werden kann: die Gedanken Emersons über Gott und Welt, Natur und Geist, strömen und eilen auch „gleich homerischen Versen" einher: alles ist folgerichtig und abgerundet, alles untersteht ewigen Gesetzen, die sich selbst vollziehen: für die tiefsten christlichen Denker und Zeugen der Wahrheit ist aber Gott das Paradox, das Widerspiel der Welt. Man denke nur an die Gedankenreihe des Paulus von der göttlichen Torheit, die weiser als die Menschen, und der göttlichen Schwachheit, die stärker als die Menschen ist 1. Kor. 1, 17 ff., besonders V. 25! Es gäbe eine Parallele und zugleich eine Antithese von wunderbarer Fülle von Gesichtspunkten, die beiden größten Individualisten des 19. Jahrhunderts, den Dänen Kierkegaard und den Amerikaner Emerson einander gegenüberzustellen und zu entwickeln, sowohl was von Beiden zu lernen ist, als auch, welcher von Beiden tiefer gesehen hat. —

Aus dem Bisherigen aber ergibt sich jedenfalls soviel, daß ein denkender Christ in der Geistesströmung, die, von Emerson ausgehend und auf ihn sich berufend, unter seinen Schülern, wie Trine, Swet Marden und Leavitt und Anderen, zu einer Philosophie der Lebenskunst sich ausge-

staltet hat, nicht einen wirklichen oder folgerichtigen Fortschritt über das Christentum hinaus wird erblicken können, ganz abgesehen davon, daß zweifelsohne der Meister turmhoch über diesen Schülern steht. Man kann sie als praktische Lebenskünstler gelten lassen und anerkennen, daß sie der Hochflut materialistischer Denkweise einen kräftigen Damm entgegengestellt und den Supremat des Geistes, des Denkens und Wollens über das Dingliche sieghaft vertreten haben. Aber ihre Rationalisierung der prophetischen Tiefblicke Emersons sowie die Uebertragung seiner Grundsätze ins Technische stellt zweifelsohne ein Herabsteigen in die Niederung dar.

b) Trotzdem bedeutet es keine Ueberschätzung Emersons, wenn man andererseits die Frage zur Erwägung stellt, ob und inwiefern seine Philosophie geeignet ist, für die Entwicklung der christlichen Wahrheitsgedanken in unserer Gegenwart dienst- und fruchtbar gemacht zu werden. Dieser Frage soll zum Schlusse noch kurz erhoben und beantwortet werden. Sie zerfällt aber von selbst in zwei Unterfragen, von denen die eine sich von selbst beantwortet, die andere aber aus der zeitlichen Nähe heraus, in der wir zu ihm stehen, noch nicht entschieden werden kann. Die eine betrifft den Wert seiner Philosophie für die religiöse Erkenntnis überhaupt. Was sich aus dem Bisherigen von selbst ergibt, das ist die Erkenntnis, wie fruchtbar die Geistesarbeit Emersons ist für das Durchdenken der sittlich-religiösen Probleme der Gegenwart und, was besonders wichtig ist für die Anwendung der höchsten Prinzipien auf die Praxis des Lebens, für die Einführung und Uebersetzung der zentralen Leitmotive einer religiösen Existenz in das unübersehbare große und vielgestaltige Feld der Arbeit, der Pflichten, der Erfahrungen in der Welt. Kraft seiner Zentralität vermag er diese höheren Motive, die wir gewohnt sind mehr nur an heiliger Stätte und in erbaulicher Sprache zu vernehmen, in unendlicher Erweiterung in die Probleme des Alltags einzuführen. So ist er ein Prediger der Gerechtigkeit und — des Glaubens, dessen Parochie die ganze Welt ist. Und

das Prophetische an ihm wird eben darin offenbar, daß er die ewigen und unvergänglichen Wahrheiten, die in der kirchlichen Sprache und Ausdrucksweise oft zu unlebendigen Formeln oder schwerverständlichen Hieroglyphen geworden sind, in neuem Lichte erstrahlen läßt, daß sie wie jung und frisch erscheinen, und in lebendigen Fluß bringt, daß sie wirksame Agentien werden können. Man mache, wenn man ein Theologe und Prediger ist, die Probe damit: man wird es nicht bereuen.

Die andere, viel schwerer zu beantwortende Frage als die nach dem Wert und der Brauchbarkeit seiner Philosophie für die religiöse Erkenntnis — ist die, ob nicht Emerson in der Geistesgeschichte der Menschheit und insbesonders auch in der Fortentwicklung der Religion eine Etappe bilde, m. a. W. ob er selbst nicht eine Art Prophet sei, ein Schauer und Sprecher, der Tiefblicke und Einsichten aus erster Hand empfing und dem Gott auch den Mund gab, sie auszusprechen, der das lösende Wort für so manche Frage der Zeit zu sagen wußte und der geistigen Entwicklung der nächsten Zukunft die Wege zu weisen vermochte. Oft und viel empfängt der aufmerksame Leser aus seinen Schriften diesen Eindruck; er empfindet die inspiratorische Wirkung seines Wortes; aber darüber ein entscheidendes Wort zu sagen, ob er in der gährenden Uebergangsperiode des religiösen Denkens und Empfindens unserer Zeit einen Wendepunkt bilde, das kommt nicht der Gegenwart, sondern erst der Nachwelt zu, nachdem seine Gedanken Zeit gehabt haben, durch Sichtung und Reifen hindurch ihre Lebenskraft zu erproben. Nicht nur durch Sichtung hindurch, sofern durch den Stoß und Gegenstoß der Thesis und der Kritik das Probehaltige erst als solches erwiesen wird, sondern auch durch Reifen, nämlich durch das Reifen der Aussaat in den Herzen der Empfänglichen, welches erst herausstellt, was lebenskräftig ist. Aber gewisse, wohlbegründete Erwartungen und Schätzungen können schon jetzt ausgesprochen werden über das Fortwirken und Wachsen seiner Ideen im religiösen Denken der Gegenwart und Zukunft. Um es ganz kurz zusammenzufassen, läßt sich wohl sagen, daß Emerson in

das Verhältnis von Glauben und Wissen einerseits und das Problem Natur und Geist andererseits Tiefblicke getan hat, wie kaum ein Anderer vor ihm, Tiefblicke, denen die Sehkraft der Andern zu folgen vielfach nicht imstande war, die darum zunächst großenteils unverstanden bleiben, bis auch diese Andern auf der Geisteshöhe angekommen sind, auf der er — sich oft genug recht einsam fühlend — zu Hause war.

Wir erinnern uns in erster Beziehung noch einmal an das Postulat, das er aufgestellt hat, daß die „Schranke zwischen Vernunft und Heiligkeit" aufgehoben werden müsse — er hat das Seine dazu getan, sie niederzulegen; in letzterer Beziehung, das Problem Natur und Geist betreffend, sei nur auf die zwei Essays hingewiesen, in welchen er geradezu die tiefsten Gedanken und inneren Anschauungen, die durch seinen Geist zogen, in Worte zu fassen sucht und gleichsam damit ringt, das Unaussprechliche in menschlicher Sprache auszudrücken. Der eine ist der schon angeführte über „die Methode in der Natur" („Natur und Geist", S. 67 ff.) und der andere der in ausgesprochen prophetischem Tone gehaltene mit dem Titel: „Ausblicke" (a. a. O. S. 57 ff). Man vertiefe sich nur in diese beiden geistsprühenden Zeugnisse, so wird man spüren: wir werden da emporgeführt über allen Kleinkram und alle Schulweisheit der zünftigen „Erfahrungs-Wissenschaft" in die ätherischen Höhen einer echt humanen, an den obersten Gesichtspunkten der zwecksetzenden Vernunft orientierten Betrachtung der Dinge. Dieser gegenüber ist die Aufmerksamkeit der sogenannten exakten Forschung, die den „Mitteldingen" zugewendet ist, nur eine „Halbheit der Wissenschaft" (a. a. O. S. 60). Ueber ihr steht „die Mutmaßung und Prophezeiung des Geistes", die darauf hinweist, wie der Mensch jetzt nur „sein eigener Zwerg" ist, „ein Gott in Trümmern", der erst „mit der Befreiung der Seele" dahin gelangen wird, die Natur zu begreifen und richtig zu beherrschen; während jetzt „die Achse unseres Sehens nicht mit der Achse der Dinge

zusammenfällt". Er erinnert daran, daß je und je „in die Dunkelheit einige Strahlen eines besseren Lichts" kommen — gelegentliche Beispiele menschlichen Einwirkens auf die Natur mit voller Kraft — in denen Vernunft und Verstand ist. Dahin rechnet er die Geschichte Jesu und seine Wunder, aber auch spätere, wohlbezeugte Kraftwirkungen. Man beachte wohl, was das für eine originelle und kühne, der heute noch vielfach beliebten, vom ehernen Naturgesetz diktierten und umschränkten Betrachtung dieses Problems diametral entgegengesetzte Anschauung der Wunderfrage ist! Das sind Beispiele, „wie unsere Vernunft bisweilen wieder das Szepter ergreift". Dann führt er uns zu Gemüte, wie wohlbegründet der von einem Scholastiker festgestellte Unterschied ist zwischen der vespertina cognitio, den Abendgedanken des Menschen, und der matutina cognitio, dem Gedanken Gottes, der eine Morgenwissenschaft ist, und vollzieht schließlich unter dem Gesichtspunkt, daß der Mensch die Forderungen des Geistes, die ebensowohl auf „Liebe" wie auf „Beobachtung" gehen, die Gleichung: „In der weitesten Bedeutung des Worts ist Denken Demut und Demut Denken. Tiefe schreit in die Tiefe. Aber im wirklichen Leben ist diese Ehe noch nicht heilig gesprochen .... Ist denn das Gebet nicht auch ein Suchen nach Wahrheit — ein Ausfall der Seele in die unerforschte Unendlichkeit? — Niemand betete je inbrünstig, ohne daß er etwas gelernt hätte" (a. a. O. S. 64).

Emerson gibt diese Gedanken zwar nicht als seine eigenen, sondern als dichterische Prophezeiung eines Freundes. Aber es ist kein Zweifel, daß er sich mit diesen Ausblicken identifiziert, daß diese Perspektiven ihm vor der Seele stehen. Was hier in prophetischem Stile und dichterischem Schwung dargeboten wird, das entspricht den Grundzügen seiner idealistischen Weltanschauung, wie er sie einmal in dem Essay „Idealismus" (a. a. O. S. 40—51) in ansprechender Weise skizziert hat: „Der Idealismus sieht die Welt in Gott. Er betrachtet den ganzen Kreis der Menschen und Dinge, die Handlungen und Zufälle von Land und Religion nicht als

sinnlos zusammen gewürfelt, Atom nach Atom, Aktion auf Aktion, in einer aus Urzeiten daherkriechenden Vergangenheit, sondern als ein großes Gemälde, das Gott in einem Augenblick der Ewigkeit unsere Seele betrachten läßt. Deshalb warnt sich die Seele selbst vor einem allzu trivialen, mikroskopischen Studium der Schreibtafel Universum. Sie schätzt das Ziel hoch genug ein, um nicht gänzlich in den Mitteln unterzutauchen."

Wir verfolgen diese Linien nicht weiter. Das hier Angedeutete mag genügen, um einen Eindruck davon zu geben, wie Emerson das Problem Natur und Geist, Natur- und Geisteswissenschaft von einem Standpunkt aus betrachtet und durchgearbeitet hat, der den tiefsten Postulaten des christlichen Gottesglaubens entspricht. Er ist ein Brückenschläger, ein Pontifex im großen Stil für die gegensätzlichen Strömungen, von denen unsere Gegenwart noch durchzogen ist, und deutet Entwicklungen und Synthesen an, die für die Geistesgeschichte der Menschheit noch zukünftig sind.

Wie reichlich hat dieser amerikanische Philosoph des Idealismus das Kapital zurückerstattet und mit Zinseszinsen vermehrt, das ihm von der idealistischen deutschen Philosophie und Theologie zugeflossen war!

Wir tun gut daran, in Emerson uns zu vertiefen und uns nicht mit Aphorismen und Lichtstrahlen aus seinen Werken zu begnügen, sondern zu dem Quell seines Geistes hinunterzusteigen, dem so frisches und lebendiges Wasser entströmt.

Zur Dogmatik und Glaubenspsychologie.

Von

D. Julius Kaftan in Berlin.

Unter der Ueberschrift „Zum Problem der Dogmatik“ hat Pfarrer Kade in Lichtentanne eine Auseinandersetzung mit mir im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift (1910, S. 475—90) veröffentlicht. Darauf zu erwiedern ist der Zweck dieser Zeilen. Habe ich eine andere Ueberschrift gewählt als Kade, so soll darin angezeigt sein, daß seine Kritik mir Veranlassung gegeben hat, ein Wort über die Glaubenspsychologie hinzuzufügen.

Was er einwendet, ist, daß ich zweierlei Methode befolge. Mitten durch die grundlegende Lehre, die Lehre von Gott, geht der Riß. Was ich über Gottes Wesen und Eigenschaften vortrage, ist aus einer Reflexion über die zentrale Idee des Christentums vom Gottesreich geschöpft, es beantwortet die Frage: Wie muß Gott sein, weil das Gottesreich ist oder sein soll? Das sei im Prinzip keine andere Methode als die von mir an Frank und Schleiermacher getadelte: statt der Glaubenserkenntnis Reflexion über die subjektive Frömmigkeit, Schlüsse oder Folgerungen aus ihr. Denn daß ich die zunächst aus der Idee abgeleiteten allgemeinen Sätze über Gott dann durch In-Beziehung-Setzung zur inneren Erfahrung zu beleben suche, könne keinen wesentlichen Unterschied begründen. Gleich darauf jedoch in der Trinitätslehre und vollends in der Lehre von der Erlösung trete ich auf einen ganz anderen Boden, auf den nämlich der psychologisch-genetischen Darstellung.

Seltsam, wie schwer es uns wird einer den andern zu verstehen. Auch wenn einer wie Kade — und das ist nach meiner Erfahrung schon selten genug — ernstlich darauf bedacht ist, sich in die Gedanken des andern zu versetzen, ehe er kritisiert, mischt er schließlich doch ungewollt seine eigenen Voraussetzungen schon in die Auffassung dessen ein, was er dann zu beurteilen unternimmt. Anders wenigstens vermag ich mir seine eben wiedergegebene Kritik nicht zu erklären: er ist in seinem Nachdenken über diese Probleme und methodischen Fragen auf das geführt worden, was er Glaubenspsychologie nennt, von der er sagt, daß sie es sei und immer wieder sie, die wir brauchten; nun findet er in meinen Ausführungen Anklänge hieran, d. h. methodische, das Sachliche läßt er bei Seite, in welcher strengen Beschränkung auf die methodischen Fragen er sich wieder als tüchtigen und geschulten Denker erweist — also, er findet bei mir Anklänge an die von ihm bevorzugte Glaubenspsychologie und deutet daher diese meine Darlegungen in seinem Sinn als auf psychologisch-genetischer Methode beruhend; in der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften vermißt er dagegen dieses Moment und konstruiert darauf hin, hier sei nach einer ganz anderen Methode verfahren, der der Reflexion über die subjektive Frömmigkeit.

In Wahrheit liegt mir eine solche Reflexionsmethode ebenso fern wie die einer psychologisch-genetischen Darstellung. Maßgebend ist für mein Verfahren das, was ich die Logik des Glaubens genannt habe. Das ist die überall in den Religionen wiederkehrende, aus der inneren Situation, in der Frömmigkeit entsteht und besteht, verständliche Gedankenbildung. Maßgebend ist für sie die praktische Idee, die jedesmal in der bestimmten Religion Frömmigkeit und Glaube beherrscht, aber die Gedankenbildung selbst kehrt, so verschieden der Inhalt des Glaubens sein kann, überall als dieselbe wieder. In der Sache ist sie daher begründet und so wenig willkürlich wie die Gedankenbildung in andern Formen des Erkennens. Eben um das auszudrücken, habe ich sie als „Logik" des Glaubens bezeichnet. Der Dogmatiker tut nichts dazu hinzu, sondern achtet nur darauf, daß die Sache, eben also die der Religion selbst immanente Gedankenbildung, in wissenschaftlicher Weise, d. h. genau, sorgfältig, vollständig dargestellt werde. Wie ich es denn — Kade zitiert ja die Sätze — als die Kunst des Dogmatikers bezeichne, dies doppelte Erkennen in und mit einander zu üben, die ihm als

Christen bewußte Glaubenserkenntnis und das eben auf deren sorgfältige Ermittlung gerichtete Erkennen des Dogmatikers.

Nach dieser Methode ist meine Dogmatik entworfen und in allen ihren Teilen — von den dogmatischen Problemen darf ich hier absehen — gearbeitet. Wenn Rade da zweierlei Methode findet, so sieht er von seinen Voraussetzungen aus, die nicht die meinen sind, etwas in meine Dogmatik hinein, was es nicht in ihr gibt.

Ganz besonders möchte ich aber hervorheben, daß in meiner Darstellung der Gotteserkenntnis (Wesen und Eigenschaften Gottes) nichts weniger als eine Nachbildung der Methode Schleiermachers und Franks stattfindet. Beides ist toto coelo verschieden. Dort Schlüsse im Schema der wirkenden Ursache, und als Resultat „objektive" Sätze, die mit der Frömmigkeit nur insofern zusammenhängen, als sie aus ihr erschlossen oder durch sie vergewissert sind. Bei mir dagegen Ableitung gemäß der dem Glauben immanenten Logik und als Resultat Sätze, die wie sie lauten nur für den Frommen und im Zusammenhang mit der Frömmigkeit die Bedeutung wirklicher Erkenntnis haben.

Ja, gerade in diesen Sätzen über Gott wird besonders deutlich, wie es gemeint ist. Eigentlich wundere ich mich darüber, daß Rade das nicht selber gesehen hat. Der Gedanke vom Gottesreich ist doch der christliche Gedanke vom höchsten Gut, d. h. es handelt sich da um den zusammenfassenden Ausdruck dessen, was die christliche Frömmigkeit letztlich beherrscht. Aber eben das höchste Gut ist andererseits die Substanz der Gotteserkenntnis, die der Glaube hat. Denn der Gedanke der unbedingten Macht, als so grundlegend und unentbehrlich auch er zu gelten hat, tritt doch hinter dem vom höchsten Gut zurück. Daß ich wirklich an diesem höchsten Gut Teil habe, bedeutet, daß ich in Gott lebe und ihn erkenne. Ohne diese praktische Stellungnahme ist es keine wirkliche Erkenntnis, sondern höchstens eine Hypothese, eine versuchte Idee. Und ohne diese Erkenntnis wieder ist die praktische Stellungnahme und Gewißheit unmöglich: so hängt eins am andern. Daß das höchste Gut ein innerlich ethisch bedingtes ist, oder daß es keine Seligkeit ohne Gerechtigkeit und Erziehung zum Guten gibt, oder daß Gott die heilige Liebe ist — das ist dieselbe Wahrheit, unter verschiedenen Gesichtspunkten gesehen, nur in dem Satz über Gott auf ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck gebracht, weil darin zugleich liegt, daß dieser höchste Wert die alles bedingende und tragende Macht ist.

Es ist so, weil es so sein soll — das ist der Pulsschlag aller über die Erfahrung und das Wissen hinausreichenden Erkenntnis, die eigentlich wirksame Macht im Reich des Geistes, zuhöchst aber der höchsten Erkenntnis, die wir haben, der Gotteserkenntnis. Und wenn nun dieser Zusammenhang aufgezeigt, d. h. eine Erkenntnis vergegenwärtigt wird, die jeder rationalen Erkenntnis disparat ist, dann soll damit die Methode rationaler Reflexion über die subjektive Frömmigkeit befolgt sein? Mir scheint, daß Kade selbst, wenn ihm ein solcher Gedanke kam, ihn wieder bei näherer Prüfung als irrig hätte verwerfen müssen.

Aber auch darüber muß ich noch ein Wort sagen, daß es mir ebenso fern gelegen hat, eine Methode psychologisch-genetischer Darstellung für die Dogmatik zu empfehlen oder sie in ihr zu befolgen.

Meine Darstellung der Lehre von der Erlösung nennt Kade als besonders deutliches Beispiel hierfür. An ihr mag daher aufgezeigt werden, was ich zu erwidern habe.

Diese Lehre will nichts anderes und soll nichts anderes, als die Erkenntnis des göttlichen Werks der Erlösung darstellen, die wir im evangelischen Glauben haben. Nun wird diese göttliche Tat, die eine Tat Gottes in der Richtung auf die Menschen und ihren Glauben ist, erst je und je wirklich, ja wird erst das, was sie heißt, nämlich Erlösung, wo sie Glauben weckt und findet. Darin schließt die göttliche Tat als solche ab. Also muß auch in ihrer Darstellung davon die Rede sein und folglich von dem, was das innere Leben des Christen ausmacht und begründet. Will man nun jede Rede von diesen inneren Dingen „psychologisch“ nennen (ein sehr irreführender Sprachgebrauch meines Bedünkens) und „psychologisch-genetisch“ sagen, wenn es sich um inneres Werden handelt, so kann man dergleichen wie „psychologisch-genetische“ Darstellung hier eingemischt finden. Aber sie ist schlechterdings nur Mittel, Zweck ist einzig und allein die Darstellung des göttlichen Werks der Erlösung, wie es der Glaube erkennt.

Wollte aber Kade darauf bestehen, trotzdem sei es die Methode psychologisch-genetischer Darstellung, die befolgt werde, weil es sich selbstverständlich in der Dogmatik schließlich um Gotteserkenntnis und nicht um Erkenntnis menschlicher Erlebnisse handle, das also auf jeden Fall vorbehalten bleibe, und nur das Mittel hierfür in Frage stehe, so erwidere ich: psychologisch-genetisch wäre eine Dar-

stellung nur, wenn sie aus den inneren Zusammenhängen psychischen Geschehens ihr Gesetz nähme. Eben davon ist aber nicht die Rede, darf nicht die Rede sein. Was entscheidet, ist die göttliche Offenbarung auf der einen, die Logik des Glaubens auf der andern Seite. Und die in Betracht gezogenen inneren Vorgänge anlangend ists in der Dogmatik nie die Frage, was die Menschen erfahren, sondern was sie erfahren sollen. Kurz, das „psychologische" Element bleibt in der ganzen Erörterung ein unselbständiges, Sinn und Zusammenhang der Sache in keiner Weise bestimmendes Mittel. Nichts irriger daher als von psychologisch-genetischer Darstellung reden. Nur weil Kade seine Voraussetzungen in meine Dogmatik hineingesehen hat, redet er von einer solchen. Und das ist wieder der einzige Grund seiner Behauptung, es gehe ein Riß durch meine Dogmatik, sintemal sie teils nach der einen und teils nach der andern Methode gearbeitet sei. —

Die Kritik Kades gibt mir Anlaß, noch einen zweiten Punkt zu besprechen. Er hat ganz recht gesehen, wenn er bemerkt, daß ich nicht nur gelegentlich einmal das Autoritätsprinzip betone, sondern daß das einer der meine Arbeit beherrschenden Grundgedanken ist, wie sich auch darin zeigt, daß ich die Dogmatik als eine Normwissenschaft angesehen wissen will. Aber ich weiß nicht, ob er sich von der Anwendung dieses Prinzips eine meiner Absicht entsprechende Vorstellung gemacht hat. Wenn ich nämlich recht verstehe, konstruiert er so: dem Autoritätsprinzip entsprechend wird der Gedanke vom Gottesreich aus der Schrift entnommen und die Frage gestellt: wie muß Gott gedacht werden, weil das Gottesreich ist? Innerhalb des so gewonnenen, eigentlich noch intellektualistischen Rahmens werden dann die einzelnen Sätze, die Hauptsätze wenigstens, nach der andern „psychologisch-genetischen" Methode konstruiert, wie davon die Rede war. Jetzt kommt in Betracht, daß Kade, eben wenn ich recht verstehe, das von mir befürwortete Autoritätsprinzip als eine Modifikation des alten intellektualistischen Prinzips auffaßt.

Darauf kann ich aber wieder nur sagen, daß mir nichts ferner liegt als dies. Ich glaube auch nicht, mich irgendwo in meiner Dogmatik auf solche Irrwege verloren zu haben. Gegen den Intellektualismus bin ich in aller Weise gefeit — auch in diesem Punkt.

Als mir wie so vielen in der Studentenzeit das intellektualistische Autoritätsprinzip zerbrochen war, erfaßte ich mit Begeisterung

den Gedanken, die Theologie i. e. die Dogmatik müsse als Erfahrungswissenschaft betrieben werden, die innere Erfahrung sei ihr allein mögliches Erkenntnisprinzip. Meine Examensarbeit (wir wählten damals in Schleswig-Holstein die Themata selber) schrieb ich über das Thema: Die religiöse Erfahrung im Anschluß an Kant und Schleiermacher als Erkenntnisprinzip untersucht. Meine Lizentiaten-Dissertation galt ursprünglich denselben Fragen: auch der Torso, der gedruckt worden ist, verrät es noch. Im Zusammenhang hiermit schwärmte ich damals für Religionspsychologie. Ich hielt meine Habilitationsverlesung anno 73 über die Bedeutung der Psychologie für die Theologie und wußte große Dinge davon zu rühmen. Das alles ist mir aber dann weiterhin wieder abhanden gekommen. Und zwar bei der akademischen Lehrtätigkeit und durch sie. Nach meiner Erfahrung gibt es überhaupt nichts, was als Erprobung der Wahrheit, die man zu besitzen meint, dem Dozieren gleichkommt. Da gibt es Stunden, in denen bisher fest Geglaubtes, sei es Uebernommenes oder eigener Erwerb, für immer dahinfällt. Noch bei der Vorbereitung kein Zweifel, vielleicht gerade ein Lieblingsgedanke, und nach der Stunde unmöglich geworden. Nicht auf ein Echo aus dem Zuhörerkreis hin, das fehlt uns ja in der Regel vollständig, sondern durch das eigene Erleben während des Lehrens. Jedenfalls — auf diesem Wege ist mir die Erfahrungstheologie verloren gegangen, d. h. der Gedanke, die innere Erfahrung, die selbstverständlich als Erkenntnismittel unentbehrlich bleibt, könne Erkenntnisprinzip sein. Und mit dem Herzog fiel der Mantel, mit dieser Wertung der inneren Erfahrung die Meinung, etwas Wesentliches aus der Psychologie entnehmen zu können.

Zur selben Zeit kam mir — gleichfalls durch die Lehrtätigkeit — erst zum vollen Bewußtsein, was die geschichtliche Erkenntnis von Schrift und Dogma bedeutet, wie unvereinbar sie mit den alten theologischen Methoden ist. So gab es kein Rückwärts, wie immer bedingt und modernisiert! Ebenso wenig konnte ich mich bleibend auf dem schwankenden Boden der inneren Erfahrung ansiedeln. Das waren Jahre, in denen ich mich sozusagen Tag und Nacht — wie oft setzte es sich bis in die Träume hinein fort — mit diesen prinzipiellen Fragen und Problemen herumschlug.

Nun weiß ich nicht, ob auch Andere die Erfahrung kennen, daß sich in einem solchen wogenden Hin und Her der Ansätze und

Versuche plötzlich der lösende Gedanke einstellt, der einen neuen Mittelpunkt bildet, um den sich alles wie von selbst gruppiert. Mir geht es oft im einzelnen und kleinen so. Und nicht anders habe ich es in jenen immer wieder einsetzenden prinzipiellen Erwägungen mit einer für mich aufs Große und Ganze gehenden Bedeutung im Sommer 1878 erlebt: hätte ichs notiert, könnte ich Tag und Stunde nennen. Und gleich damals hatte ich den Eindruck, daß nun alles im Lot sitze, ein Eindruck, der mich bei allen Wandlungen, die ich natürlich inzwischen durchgemacht habe, nie wieder verlassen hat: die Grundlagen sind seither stets dieselben geblieben. Wie auch Reischle mir nach dem Erscheinen meiner Dogmatik in deren Besprechung bezeugt hat, was ich geschrieben, sei nichts als die Ausführung des in meiner kleinen Schrift über „die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben" (1879) entwickelten Programms, welches Programm aus der eben erwähnten Stunde des Sommers 1878 stammte.

Der Gedanke, um den es sich da handelte, war übrigens einfach genug. Aus der Einsicht, daß unser geistiges Leben und mit ihm alle übers bloß relative Erfahrungswissen hinausreichende Erkenntnis in praktischen Ideen wurzelt, ergab sich mir ungesucht und wie von selbst die neue Begründung des Autoritätsprinzips: man braucht um sie zu finden nur hinzuzunehmen, daß die Autorität ins Gebiet des Willens (der praktischen Ideen) gehört, und daß wir in allem was wir sind aus der Geschichte herauswachsen. Ich werde das alles hier nicht wieder explizieren. Das ist so oft geschehen, wie es seine Bedeutung verlangt, so oft aber auch, daß es nun genug ist. Solche wiederholte Darlegungen nützen auch gar nicht viel. Den einen oder andern triffts, der selber durch die Sache auf ähnliche Wege geführt worden ist. Die meisten lesen darüber als über einen beliebigen Einfall, deren es ja tausende gibt, hinweg und habens kein Arg. Ich habe hier nicht die Sache diskutieren wollen, sondern nur meinem Kritiker zu Ehren ein paar Reminiszenzen vorgetragen, um ihm damit zu sagen: wirklich nicht! Intellektualistische Eierschalen gibt es an dem von mir befürworteten Autoritätsprinzip nicht zu entdecken. Einigermaßen bis zu Ende zu denken, habe ich stets wie die Nötigung eines natürlichen Instinktes empfunden. —

Ueber die Glaubenspsychologie möchte ich aber nun noch ein Wort sagen, von der Kade in der Dogmatik alles zu erwarten

scheint. Nicht eigentlich um mich mit ihm und seiner besonderen Auffassung auseinanderzusetzen. Denn was er alsbald zur Einschränkung der Erwartungen, die wir der Psychologie entgegenbringen dürfen, hinzufügt, unterscheidet ihn wesentlich von andern, die ähnlich wie er urteilen, und macht es jedenfalls überflüssig, ihm entgegenzuhalten, was er selber weiß. Warum er trotzdem die Bedeutung der Glaubenspsychologie so hoch einschätzt, sagt er uns nicht, und es kann nicht erraten werden. Folglich kann ich mich in dem, was ich vortragen will, auch nicht an seine Aeußerungen, sondern muß mich an andere halten.

Rein äußerlich würde es nahe zu liegen scheinen, dabei an den Aufsatz von Vorbrodt über Religionspsychologie anzuknüpfen, der im gleichen Heft der ZThK. vor dem von Kade zu lesen steht. Ich tue es aber nicht, weil ich in diesen Ausführungen nichts finde, bei dem ich zustimmend einsetzen könnte, nichts auch, mit dem mich auseinanderzusetzen ich ein Bedürfnis empfände. Sie stellen für mich vielmehr ein vollendetes Produkt der irreführenden Wirkung dar, die eine heute weit verbreitete Ueberschätzung der Psychologie in ihrer Bedeutung für die Theologie auf diese ausübt. Ich kann nur jedem, der in diesem Spital krank ist, die Lektüre des Vorbrodtschen Aufsatzes als heilsame homöopathische Medizin empfehlen.

Statt dessen knüpfe ich lieber an die Erörterungen Maiers in seiner Psychologie des emotionalen Denkens (1908 S. 499—555) an. Hier finde ich zunächst gerade das ausgesprochen, was auch ich für richtig halte. Man müsse bei einer psychologischen Erörterung des religiösen Bewußtseins, sagt Maier, vor allem die geschichtlichen Erscheinungen der Religion in Betracht ziehen. Freilich müßten wir uns dann, um diese zu verstehen, gerade der psychologischen Analyse bedienen, am Anfang wie am Schluß und durchs ganze Verfahren hindurch: insofern handle es sich also doch um eine psychologische Aufgabe.

Wesentlich dieselben Grundsätze habe ich in meinem Buch über das Wesen der christlichen Religion 1881 befürwortet und am Stoff durchzuführen versucht; man müsse die Frage nach dem gemeinsamen Wesen der Religion (den allgemeinen Begriff) strikte von der nach dem Religionsideal trennen, erstere sei eine rein wissenschaftlich und methodisch zu lösende Aufgabe; den Stoff dafür biete die Geschichte und das innere Leben als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte usw. Das waren damals lauter hart umstrittene

Dinge. Es gab nur die Alternative, mit Hilfe des philosophischen Systems auf Grund der Geschichte ein Religionsideal zu konstruieren, wie es Pfleiderer tat, oder mit Ritschl bei dem konkreten Ideal des Christentums einzusetzen und die andern Religionen nur illustrierend zum Vergleich heranzuziehen. Speziell, wenn ich betonte, was auch Maier tut, es sei einfach eine Tatsache, daß der Fromme seinen Glauben für wahr und also für wirkliche Erkenntnis halte, und es lasse sich zeigen, daß es so sein müsse, das habe aber mit der andern Frage, ob wir einen bestimmten Glauben oder überhaupt einen für wahr hielten, gar nichts zu tun — so wurde das überhaupt nicht verstanden, sondern für „widerspruchsvoll" erklärt. D. h. eine von der Religionsphilosophie zunächst unabhängige eigentliche Religionswissenschaft gab es damals noch nicht. Daß sie heute als selbstverständliche Aufgabe zu gelten beginnt, und zwar wesentlich in dem Sinn, in dem sie mir damals vorschwebte, erscheint mir daher als ein wesentlicher Fortschritt. Nehme ich hinzu, daß auch in der sachlichen Beurteilung der religiösen Erscheinungen Maiers Auffassung der meinigen sehr nahe steht, ja er z. T. sich derselben Formeln bedient wie ich, so entnehme ich daraus, daß eine Einigung über die Resultate hier wie sonst die natürliche Folge klarer und richtiger methodischer Grundsätze sein wird.

Zweifelhaft ist mir jedoch, ob wirklich der andere Faktor neben der Geschichte, auf den wir in der Religionsforschung angewiesen sind, in der psychologischen Analyse des religiösen Lebens zu suchen ist. D. h. daß es sich in dem Buch von Maier wesentlich um eine solche handelt, ist natürlich selbstverständlich. Er trägt ja, was er zu sagen hat, im Zusammenhang einer psychologischen Erörterung vor. Ueber das innere Geschehen, über Gleichförmigkeiten und Zusammenhänge in ihm zu belehren, ist da der Zweck; was über die Religionswissenschaft gesagt wird, geht nur nebenher. Was mir fraglich scheint, ist, ob durch diese psychologische Belehrung auch die Erkenntnis der Religion als solcher gefördert wird.

Und ich kann nicht anders als die Frage einfach verneinen. Dabei setze ich voraus, daß Maiers psychologische Analyse durchweg zutreffend ist. So ist sie mir erschienen, einzelne Bedenken lasse ich unerwähnt, ich fühle mich nicht sicher genug auf diesem Boden, um ihnen Wert beizulegen. So bereitwillig ich aber demnach seine

psychologische Belehrung aufnehme, so wenig kann ich finden, daß meine Erkenntnis der Religion dadurch gefördert oder berichtigt worden wäre. Ja, ich weiß nicht, ob das psychologische Detail nicht im Gegenteil dazu dienen kann, die einfachen großen und klaren Grundlinien, auf die es bei der Erkenntnis der Religion ankommt, weniger deutlich zu machen oder doch die Aufmerksamkeit davon abzulenken.

Jedenfalls, was wir in der Religionsforschung neben der Geschichte als zweiten unentbehrlichen Faktor brauchen, ist nicht die Psychologie, sondern das nur durch eigenes Erfahren und Erleben zu erwerbende innere Verständnis des religiösen Lebens. Natürlich mit einem weiten Ueberblick und methodischer Schulung gepaart — so daß auch den fremden Religionen gegenüber ein Anempfinden, ein geistiges Sichhineinfühlen ermöglicht wird. Aber auch so und in jeder Weise ist und bleibt, was hier dazu gehört, von der Kunst der psychologischen Analyse unabhängig. Indirekt hat die Psychologie gewiß auch für die Religionsforschung wie für alle Geisteswissenschaften Bedeutung. Aber durch das, was sie im allgemeinen über die Zusammenhänge des bewußten Lebens lehrt, nicht durch detaillierte Analyse der religiösen Vorgänge. Was durch diese befriedigt wird, ist das Interesse des Psychologen als solchen, nicht das des Religionsforschers.

An zwei Punkten will ich das noch erhärten, an denen Maier aus der psychologischen Betrachtung etwas gewinnt, was für die Erkenntnis der Religion von Bedeutung ist.

Das Eine, woran ich denke, ist der Versuch, den er macht, die erste Entstehung des Gottesgedankens psychologisch zu deduzieren. Aber, so ansprechend er ist, so ist er doch der Natur des Gegenstandes nach nur ein hypothetischer Versuch, ist es und kann nichts Anderes sein. Man kann daraus für die Erkenntnis der Religion nichts folgern, sondern er ist aus unserem Wissen um die Religion gefolgert, das selber wieder nicht psychologisch begründet ist.

Wichtiger ist das Andere, was ich im Sinn habe. Wenn ich recht verstehe, will Maier aus dem psychologischen Befund folgern, daß die religiöse Erkenntnis als affektive Phantasie eben doch nicht wirkliche Erkenntnis sein kann. D. h. also, daß der Fromme sich täuscht, wenn er seinen Glauben hierfür hält. Ich sehe aber schlechterdings nicht ein, inwiefern dies Urteil psychologisch sollte begründet werden können. Nicht daß hier das religiöse Erkennen unter dem

Begriff der affektiven Phantasie eingeordnet wird, weckt mir Bedenken. In dem Sinn, in welchem es Maier faßt, ist es gewiß nicht zu beanstanden. Er stellt dieser affektiven Phantasie als Organ abschließender philosophischer Erkenntnis die kognitive Phantasie gegenüber, wodurch der bedingte, technische Sinn, in dem das Wort „Phantasie" hier gebraucht ist, völlig klar gestellt wird. Gemeint ist eine Erkenntnis, die nicht in der Art der auf Erfahrung gegründeten sicher gestellt und verbürgt ist. Auch das beanstande ich nicht, daß Maier der kognitiven Phantasie vor der affektiven den Vorzug geben will. Das ist eine der letzten Fragen philosophischer Selbstbesinnung, in der jeder so Stellung nimmt, wie es sich ihm eben in dieser Selbstbesinnung als Wahrheit ergibt. Maier würde seine Stellungnahme jedenfalls in einem größeren Zusammenhang noch anders zu begründen wissen, als es hier auf dem Boden der Psychologie geschieht. Was ich bestreite, ist, daß sich das Urteil darüber, ob es nun so oder so ausfällt, überhaupt *psychologisch* begründen läßt. Die Psychologie als solche hat meines Bedünkens gar nichts damit zu tun.

Man kann sich daher ganz auf den Boden der psychologischen Erörterungen Maiers stellen und doch in dieser Frage zu einem entgegengesetzten Urteil kommen. So sehe ich z. B. gar keinen Grund dafür, mich der kognitiven Phantasie anzuvertrauen. Sie erscheint mir als eine Maschine, die leer arbeitet: es kommt nichts dabei heraus als der Lärm, den sie macht. Dagegen finde ich, daß die affektive Phantasie in der Religion und sonst nicht wie die kognitive eine über die ihr immanent gezogene Grenze hinausgehende Betätigung des Geistes ist, sondern eine geistige Tätigkeit *ihrer Art*, deren Berechtigung durch ihre große Bedeutung im geistigen Leben der Menschen legitimiert wird: würde doch dieses ohne sie einigermaßen bedeutungslos sein. Denn auch was die Philosophie mit ihren großen Systemen den Menschen gewesen ist und heute noch ist, verdanken wir doch wohl nicht der kognitiven, sondern eben gerade auch oder wenigstens vor allem der affektiven Phantasie. Aber wie immer es sich damit verhalten mag — eine Entscheidung, die innerhalb der psychologischen Wissenschaft liegt, steht da jedenfalls nicht in Frage.

Und deshalb sehe ich nicht anders, als daß es nur ein beschränkter und indirekter Gebrauch ist, den wir in der Religionsforschung von der Psychologie zu machen haben. Das würde auch deutlich hervor-

treten, sobald man einen genaueren Sprachgebrauch befolgte und nur da von Psychologie spräche, wo diese in ihrem engeren sozusagen technischen Sinn in Betracht kommt, nicht da, wo es sich um die nur erfahrungsmäßig, nie „psychologisch“ zu erwerbende Kenntnis des inneren Lebens handelt. Was heute über die „psychologische“ Begründung der Religionswissenschaft vorgetragen wird, würde und müßte zum Teil in sich selbst zusammenfallen, sobald der zweideutige Sprachgebrauch solcher Worte wie Religionspsychologie und Glaubenspsychologie es nicht mehr deckte.

Die entgegengesetzte Anschauung beruht, wenn ich recht sehe, auf einem Doppelten, das ineinandergreift.

Vor allem: man sucht nach einem objektiven wissenschaftlichen Halt und Hintergrund für eine Erkenntnis, die wie die der Religion so wesentlich auf das eigene innere Leben und dessen Beobachtung angewiesen ist. Denn wie leicht drängt sich da das Subjektive, Individuelle in das wissenschaftliche Denken ein, das doch allgemein gültig sein soll. Und da meint man nun diesen erwünschten, ja wie es scheint unentbehrlichen Rückhalt in der Psychologie suchen zu sollen und finden zu können. In Wahrheit ist es aber die Geschichte und nur die Geschichte, die uns hier bietet, was wir brauchen. Wir werden mit der empirischen d. h. wissenschaftlichen Erforschung des höheren Geisteslebens (Religion, Moral usw.) auf keinen grünen Zweig kommen, wenn wir uns nicht klar machen, daß das Erfahrungsgebiet, das hier in Betracht kommt, die Geschichte d. h. das in der Geschichte sich gestaltende geistige Leben der Menschheit ist. Natürlich verhält es sich so. Denn alle die geistigen Inhalte, um die es sich da handelt, erleben wir nur als Subjekte der Geschichte und nicht in unserer Eigenschaft als bewußte Wesen. Weshalb es ein grundsätzlicher Irrtum ist, hier die Psychologie anzurufen, der sich gerade diese Inhalte, also das eigentliche Objekt des ganzen Forschungsgebiets, notwendig entziehen.

Aber vielleicht wirkt noch ein zweites bei diesem Irrtum mit, ich meine die Auffassung, als wenn uns die wissenschaftliche Forschung der Erkenntnis der eigentlichen und letzten Wirklichkeit näher brächte, im Vergleich nämlich mit der gewöhnlichen Erfahrung und Erkenntnis. Sicherlich erweitert sie unsere Erkenntnis, befreit sie von Irrtümern, gestaltet sie genauer — und das alles auf unmeßbare und in immer fortschreitender Weise. Das versteht sich

ja von selbst, wir können insofern gar nicht hoch genug anschlagen, was wir der Wissenschaft verdanken. Aber die Wirklichkeit, die wir in ihr, durch sie erkennen, ist und bleibt doch immer die Wirklichkeit unseres Bewußtseins oder bezieht sich auf diese, nicht lernen wir durch die Wissenschaft eine gleichsam dahinter liegende „wahre Wirklichkeit" erkennen.

Nun ist es für den gewöhnlichen Hand- und Hausgebrauch wohl ziemlich gleichgültig, ob wir uns das Verhältnis von Wissenschaft und Erkenntnis der Wirklichkeit so denken oder anders. Einerseits sorgt die Erfahrung selbst dafür, daß wir die abstrakten Konstruktionen der Wissenschaft nicht allzuweit in sie hineintragen. Andrerseits kommt in aller menschlichen Erkenntnis sehr viel darauf an, mit deutlichen scharf begrenzten Vorstellungen, mit bestimmten Begriffen umzugehn. Es ist daher von großem Vorteil für das Erkennen, sobald es über das Einzelne hinausgeht, die stilisierte Wirklichkeit der Wissenschaft statt der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der wirklichen Wirklichkeit vor Augen zu haben. Da stiftet die falsche Auffassung also keinen Schaden weiter. Aber in der wissenschaftlichen Forschung selbst kann sie zu Mißständen führen. Und einer dieser Mißstände scheint es mir zu sein, daß man hinter dem Seelenleben unseres Bewußtseins eine von der psychologischen Wissenschaft zu ermittelnde eigentliche Wirklichkeit annimmt und von dem, was sie darüber feststellt, wissenschaftliche Erkenntnis der Religion, überhaupt des höheren Geisteslebens erhofft.

Freilich, auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften wäre diese Auffassung wohl kaum spontan entstanden. Sie wird von den Naturwissenschaften her darauf übertragen sein. Denn da steht sie in voller Blüte. Die auf Grund der wissenschaftlichen Forschungsmethoden konstruierte stilisierte Wirklichkeit führt hier den Namen der naturwissenschaftlichen oder gar der wissenschaftlichen Weltanschauung schlechtweg. Und die wird dann wieder nicht selten als die eigentlich objektive, insofern höhere einer idealistisch-philosophischen (aus dem Wesen des Geistes geschöpften) oder religiösen Weltanschauung gegenübergestellt. Für das Naturerkennen selbst ist das ziemlich gleichgültig. Anders jedoch, wo es sich um die großen Fragen handelt, an die das Interesse des Geistes geknüpft ist — um eine für alle zu nennen: wo z. B. die Freiheit in Frage steht. Da wird eine solche „wissenschaftliche Weltanschauung" gelegentlich

zu einem eigentlichen Hindernis der Wahrheit. Und was dann?

Nun, dann erfindet man einen scholastischen Begriff wie den der Kontingenz, mit dem uns Troeltsch in dem ersten Aufsatz des Heftes unserer Zeitschrift bekannt macht, das mir den Anlaß zu diesen Auseinandersetzungen gegeben hat. Dadurch wird dann wieder notdürftig Luft geschafft für die eigentliche Wirklichkeit, die in der Umarmung der stilisierten Wirklichkeit zu ersticken droht. Aber ich weiß nicht, ob es nicht richtiger wäre, sich mit dieser letzteren überhaupt nicht einzulassen. Die Forschungsprinzipien der Naturwissenschaft behielten auch so die volle, unvergleichliche Bedeutung, die ihnen zukommt. Es wäre aber auch ohne den Notbehelf der Kontingenz die Gefahr ausgeschlossen, daß das Interesse des Geistes, dessen, was den Geist macht, ihretwegen Schaden litte.

Ueber den Gedanken des Naturwunders.

Von

D. Ferdinand Kattenbusch in Halle.

Indem ich Herrmanns kurze Ausführung zu diesem Begriffe oben S. 243—245 las, eine Ausführung, die einem (wie Stephans Schlußbemerkung ergibt, mehr scheinbaren als wirklichen) Mißverständnis seines in dem bekannten schönen Gießener Vortrage (1908) klar und deutlich entwickelten Gedankens vom Wunder entgegentritt, ist mir von neuem zum Bewußtsein gekommen, daß ich ihm doch in gewissem Maße widersprechen muß.

1. Für Herrmann ist es ein begrifflicher Unsinn, von „Naturwundern" zu reden. Natur und Wunder schließen sich aus, wenn man nur beide zu definieren weiß. „Natur" ist die Wirklichkeit, die in allgemeingültigen, wissenschaftlich nachweisbaren „Gesetzen" sich uns zu erfahren gibt. Wir erfahren rings um uns, uns selbst als mit dazu gehörend, eine Wirklichkeit, die jedem Menschen sich in der gleichen Weise darstellt, nämlich so, daß er nicht umhin kann, vorauszusetzen, sie werde sich zu einem einheitlichen Ganzen durch den Geist ordnen und in ihrem Zusammenhang als unter dem Zwang stehend erfassen lassen. In der Natur hat alles (hypothetisch) nachweisbare Bedingungen, existiert alles nur unter solchen. Wo etwas unter andern Bedingungen steht, ist es nicht mehr Natur. Wo es nicht mehr „natürlich" hergeht, stehen wir eben nicht mehr in der „Natur". Gibt es noch eine andere Wirklichkeit als diese, so ist sie selbstverständlich nicht mit denjenigen Mitteln zu erfassen, mit denen die Natur geistig bewältigt wird. Herrmann glaubt als sittlicher und religiöser Mensch, als Christ, daß es noch eine andere Wirklichkeit gibt, er unterscheidet diese von jener als die nicht zwar „nachweisbare", aber „erlebbare", wobei der eine Ausdruck die-

jenige Wirklichkeit bezeichnet, die unter einem Zwange genereller Art dem Menschen zum Bewußtsein kommt, der andere dagegen eine solche, die sich zwar auch allen bezeugen kann, jedoch niemanden anders trifft, denn als Einzelnen, als das Individuum, das er ist, eine Wirklichkeit, die jedem ein Bewußtsein von Freiheit weckt, deshalb geleugnet werden kann und durch den Akt eines persönlichen Entschlusses erst „anerkannt" werden muß, ehe sie für jemand den Charakter der Gewißheit gewinnt. Diese zweite, nicht naturhafte, nicht „nachweisbare", in einem zwar beschreibbaren, deutbaren, aber nicht begreifbaren Akte, d. h. jedem Menschen nur für sich selbst und in gewollter Freiheit zugänglich gewordene Wirklichkeit, die Wirklichkeit von Gott, seinem Sein und Walten, die Wirklichkeit auch des Sittlichen steht doch nicht nur „neben" der ersten, der „naturhaften", sondern tritt im Erlebnis des Frommen mithinein in diese, sich bezeugend als „mehr" denn Natur. Sie ist nicht bloß ein Widerspiel zur Natur, sondern zugleich eine Gewalt über die Natur, sodoch, daß sie sie in ihrer Eigenart schont, sie zwar bezwingt und benützt, aber in ihrem Wesen nicht beeinträchtigt. Diese nur „erlebbare", diese „übernatürliche" Wirklichkeit dokumentiert sich unter dem Eindruck, der den Gedanken vom Wunder begründet. Aber das Wunder ist nun doch selbstverständlich (d. h. bei Besinnung auf die in Betracht kommende Definition der Natur) nicht „Naturwunder". Es ist ein Begriff für sich, wenn man vom „Wunder" spricht. Der Glaube wagt und vermag das Wunder in, aber eben nicht an der Natur zu bejahen, es für Wirklichkeit so gut wie jeden Vorgang der Natur zu erklären, d. h. zweierlei Erlebnisse der „Person" gelten zu lassen, solche, die man jedem Menschen, dem „Ungläubigen" wie dem „Gläubigen" demonstrieren kann, und solche, die man niemandem, nicht einmal sich selbst „demonstrieren", wohl aber sich und vielen Andern als Erlebnis „eingestehen" und zugestehen kann. Man zweifelt als Gläubiger nicht am „Wunder" der „Offenbarung" Gottes und des Sittlichen für den Menschen inmitten der Natur. So meine ich Herrmann verstehen zu müssen.

2. Es leuchtet ein, daß Herrmann den Ausdruck oder Begriff des „Naturwunders" empfinden muß, wie wenn man von Eishitze oder Holzeisen spräche. Er läßt ja keinen Zweifel, was ihm sachlich als „Wunder" vor Augen stehe, die Selbstbezeugung des Gottes,

der nicht Natur ist, sondern das Sittliche in Person, und das Erwachen der sittlichen Freiheit, in der der Mensch sich selbst der Natur entwindet. Definiert man Natur, wie Herrmann tut, so ist alles klar und selbstverständlich. Die Natur kennt kein Wunder. Einen „nachweisbaren Vorgang von den Bedingungen gelöst zu denken, durch die er allein als ein solches Objekt bestimmt wird“, ist — darüber braucht man keine Worte zu verlieren — Unsinn. Aber was geht den Glauben seine Definition der Natur an?! Bedarf der Glaube einer Definition der Natur? Ist es im Sinne des Glaubens sachgemäß, die Natur so zu definieren, wie Herrmann tut? Herrmann selbst betont, daß Glaube und Wissenschaft an sich gar nichts mit einander zu tun haben. Der Glaube lebt nicht von der Wissenschaft und die Wissenschaft nicht vom Glauben. Was der Glaube als Objekt vor sich sieht, steht jenseits aller Wissenschaft, was die Wissenschaft sich als ihr Objekt vergegenwärtigt, ist von jedem Glauben unabhängig. Glaube und Wissenschaft können sich vertragen, nicht helfen. Sie fürchten sich oft vor einander, nicht selten versuchen sie sich auszugleichen, das bedeutet immer nur, daß sie sich beide über sich selbst, ihre Art, ihr Wesen unklar sind. Nun gut, was geht's dann den Glauben an, wie die Wissenschaft etwas definiert, was ihr der Begriff der „Natur“ bedeutet?

Aber der Glaube muß doch die Wissenschaft gelten lassen. Er darf ihre Definitionen doch nicht verachten wollen? Er muß doch zugestehen, daß es Natur „gibt“? Nämlich mindestens in dem Maße, als es Wissenschaft gibt. Ist es richtig, daß es „nachweisbare“ Objekte für den Menschengeist gibt, steht nichts im Wege, daß die Wissenschaft „Natur“ dasjenige nennt, was für die „nachweisbare“ Art des denkenden Geistes „nachweisbar“ ist, so kann doch der Glaube nicht umhin den Gedanken der Natur auf dem Gebiete zu dem er gehört anzuerkennen. Gewiß. Es fragt sich nur, ob es nicht auch einen Glaubensbegriff von der Natur gibt. Der wissenschaftliche Begriff der Natur ist für den Glauben ein Grenzbegriff. Er muß ihn respektieren, aber muß, kann er ihn auch gebrauchen? Hat er nicht Antriebe in seinem Wesen, seiner Art, von der Natur anders zu denken als die Wissenschaft? Ja, wer kann denn „denken“ ohne in der Art der Wissenschaft? Ist es dem Glauben ein Bedürfnis auch zu denken, wie kann er die „wissenschaftliche“ Definition der Natur vermeiden? Oder denkt der Glaube eben nicht? Ist seine Art der

Vergegenwärtigung von Objekten, „seiner“ Objekte und anderer, nicht vielleicht eine solche, daß von „Denken“ dabei zu reden, mißbräuchlich wäre? Erleben und Nachweisen ist doch zweierlei. Aber wird die Natur nicht auch erlebt? „Nachgewiesen“ als „Erlebnis“? Oder ruht die Prozedur, die auf ein „Nachweisen“ hinauskommt, nicht sowohl auf „Erleben“, als „Schaffen“? Darf der Glaube solche „erkenntnistheoretischen“ Probleme nicht einfach von sich abweisen? Aber wenn er doch mit denken will? Kürzen wir das Verfahren ab. Zweifellos will der Glaube auch „denken“. Aber das heißt nicht notwendig, daß er nur seine Sonderobjekte — vorausgesetzt, daß er solche hat — „denken“ dürfe. Und es heißt auch nicht, daß er die Objekte der Wissenschaft nur „denken“ dürfe wie die Wissenschaft. Denn entweder er wird durch seine Objekte zum Denken genötigt, oder das Denken geht ihn nichts an. Wiederum: entweder die Natur geht ihn nichts an, wenigstens sein Denken nicht, oder sie gehört auch zu seinen Objekten. Muß er, darf er da unbesehens gelten lassen, was die Wissenschaft über die Natur denkt? Wenn die Wissenschaft sich in ihren Grenzen halten will, gewiß. Aber auch wenn sie über die Grenzen, die ihr nach ihrem Begriff gesteckt sind, hinauswirken und die dem Glauben im Denken gegenständlich d. h. zum Objekt gewordene Natur mitdefinieren will? Hier liegt das Problem.

3. Eine These. Was der Glaube Natur nennt, was ihm, wenn er über sich und seine Objekte denkt, als „Natur“ gegenständlich wird, ist zunächst (ob in irgend einem Sinn hernach noch anders zu urteilen ist, das steht dahin) gar nicht das Nachweisbare an der Natur, sondern das Geheimnis an ihr. Hat die Natur Geheimnisse? Ohne Zweifel „noch“. Das leugnet die Wissenschaft in keinem ihrer Zweige. Aber die Wissenschaft lebt von der Ueberzeugung, daß sie vor keinem Geheimnis Halt machen dürfe. Sie wird sich nirgends einschüchtern lassen, sondern nur immer kühner, immer erfinderischer werden, je dunkeler ihr ein Vorgang, eine Tatsache erscheint, je mehr Rätsel sich ihr zeigen. Aber sie anerkennt eine Grenze. Das Ende der „Tatsachen“. Nun ist es ja keine ganz einfache Frage, was eine Tatsache sei, was der Begriff der Tatsache sei. Wir dürfen uns hier nicht in solche philosophischen Probleme verirren. Für den Glauben ist Gott eine „Tatsache“, für die Wissenschaft nicht. In keiner Beziehung bin ich so vollständig mit Herrmann in Uebereinstimmung als in dieser. Die Wissenschaft, die darauf hält,

nicht zur „Spekulation“ zu werden, anerkennt das. Der Wissenschaftler leugnet daraufhin das Dasein Gottes, wenn er keine Möglichkeit für sich sieht, zum „Glauben“ vorzudringen. Im besten Falle wird er es dann dahingestellt sein lassen, ob es einen Gott gebe; er wird sich etwa als „Agnostiker“ bezeichnen. Wer es wagt, das anzuerkennen, als Wirklichkeit gelten zu lassen, was den Glauben weckt, was ihm als Offenbarung zur Entstehung gereicht, der sieht in Gott so gut wie in der Natur eine Tatsache. Aber er sieht zugleich in der Natur Tatsachen, die ein Anderer nicht sieht. Er sieht Gott auch in der Natur. Nicht als ob er plötzlich Gott in der Natur „nachweisbar“ fände. Aber er hat die Nötigung, darum den Mut, zuzugestehen, daß die Natur ein Geheimnis in sich trage. Nicht, wie schon gesagt, in dem trivialen Sinn, daß sie dem Menschen immer neue Probleme zeigen werde, auch nicht in dem Sinne, daß man zu dem Ignoramus nicht umhin könne ein resigniertes, seiner „ewigen“ Unvermeidlichkeit bewußtes Ignorabimus hinzuzufügen. Wer Dubois Reymonds Aufsatz, der dies „Ignorabimus“ für die Naturwissenschaft aussprach, gelesen hat, weiß, wie wenig religiös das gemeint war und bei jedem „bloßen“ Naturforscher gemeint ist. „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist.“ So zu reden, kann man sich genötigt sehen, ohne im mindesten auf einen Gott, den christlichen Gott zu reflektieren. Wenn der Glaube ein Geheimnis in der Natur „sieht“, so bedeutet das nicht, daß er sich auf die Schranken der menschlichen Denkfähigkeit den „Tatsachen“ gegenüber, der Natur als Tatsache gegenüber, besinne, sondern dies, daß er in ihr noch einen persönlichen Willen erkennt, der ihm als Urheber des ganzen Getriebes, das wir Natur nennen, gewiß wird und als zielbestimmender Lenker des Großen und Kleinen darin. Das „Geheimnis“ an der Natur ist ihm das „Wie“ der Betätigung dieses Willens, der als „Tatsache“ ihm „offenbar“ ist. Geheimnis ist ihm dieser Wille in der Natur, sofern er weiß, daß es ein vergebliches Unterfangen sein würde, ihn mit einem andern Mittel als dem der vertrauenden Zuversicht, mit der wagenden Behauptung des „Dennoch“ wider den immer auch anders deutbaren „Augenschein“, zu erfassen. Der Glaube hat in sich selbst (in dem, was er von sich selbst, seiner Art, seiner Kraft erkennt) nicht die Möglichkeit, zu „erkennen“, wie Gott das gemacht habe und mache, was die Natur als sein „Werk“, als sein stets gegenwärtiges „Arbeitsgebiet“ darstellt. Und da taucht der Gedanke des Wunders

doch noch in anderem Sinne auf, als Herrmann ihn anerkennen will.

4. Was ich noch zu sagen habe, ist sehr einfach. Wer zu dem Glauben gekommen ist, daß Gott der unbedingte Herr auch der Natur sei, daß sie nur kraft seines Willens da sei und bestehe, daß er ihr „Schöpfer“ sei, und zwar so, daß er stetig auf Grund ihrer wirke, weil er einen alles befassenden Zweck verfolgt, der ist in seinen Gedanken auch darauf eingerichtet, daß Gott nicht nur in der Natur, sondern auch an ihr nach seiner Sonderart wirke. Es gehört zum Gottesgedanken des Glaubens, daß die Natur und ihre „Gesetze“ für Gott nicht von der Art sind, daß ihnen gegenüber seine Macht eine Grenze habe, daß er ihnen „untertan“ sei, wie der Mensch (soweit er sich als Gegebenheit mit Leib und Seele vorfindet). So kann der Glaube auch den Gedanken bilden von solchen Schöpfungen Gottes, die naturartig sind ohne „gesetzlich“ zu sein. Er kann sich Schöpfungen vorstellen, die von keinem Gesetz aus zu begreifen sind, weil sie gar keiner „nachweisbaren“ Bedingung entsprechen. Die Welt als ganze ist eine solche Schöpfung. Es ist gar nicht einzusehen, weshalb der Glaube mit dem, was er Gott an Schöpfermacht zutrauen, was er nach Gottes „Gedanken“ von der „Natur“ für möglich in Hinsicht der Natur erachten dürfe, Halt machen müsse bei dem, was für uns Menschen „nachweisbar“, d. h. in seinen Bedingungen (mindestens hypothetisch) nachkonstruierbar sei. Es kann Vorgänge, Ereignisse geben, die schlechthin einmalig sind, in keine nachweisbare Kontinuität hineingehören und nach keiner Analogie zu verstehen sind, und doch „glaubhaft“ sind, weil sie vom Gottesgedanken aus verständlich, „einleuchtend“ sind, mit zu dem gehören, was „Offenbarung“ heißen muß.

Der Glaube ist ein Mut. Es ist eine Frage für sich, die hier nicht zu erörtern ist, wie er den Charakter der freien sittlichen Tat gewinne und sich über sich selbst Rechenschaft geben könne als nicht ein Belieben, eine Laune, eine Wunderlichkeit der Person darstellend, sondern einen Akt, der der sich selbst verstehenden, sich in ihrer inneren Art erfassenden „Vernunft“ gemäß sei. Als Mut ist er stark genug, sich auch der Natur mit dem Gedanken zu bemächtigen, daß der, der letztlich in ihr walte, der in und an ihrem Geschehen seinem Willen und seiner Kraft Ausdruck gebe, an ihr noch wirksam sei in Formen und durch Mittel, die nie „nachweis-

bar" werden. Das Objekt, das so entsteht, kann durchaus die Erscheinung eines Naturvorgangs haben und doch der Wissenschaft stets „Illusion" bleiben. Der Glaube wagt es in freiem sittlichem Entschluß, mit dem Ernst, der sich nichts einredet, der aber auch nichts mutwillig oder furchtsam preisgibt, was zur Offenbarung Gottes (kraft deren er allein existiert) innerlich paßt, gegebenenfalls auch solches zu bejahen, was die Wissenschaft ein „Naturwunder" d. h. einen Unbegriff nennen müßte.

Gegebenenfalls. Wir können nicht sagen, ob es solche Wunder gibt. Was uns so anmutet, kann sich ja vielleicht nochmal ganz anders darstellen. Es kommt nur darauf an, sich nicht vor der wissenschaftlichen Definition der „Natur" zu fürchten und nicht von ihr das Maß dessen zu nehmen, was der Glaube wagen dürfe und nicht, welche „Begriffe" er zu bilden das Recht habe und welche nicht. Was Gott mittelst der Natur, die der Wissenschaft zugänglich ist, wirkt, können wir so wenig kontrollieren, als was er in Geheimnissen wirklich werden läßt. Der Glaube kann es Gott zutrauen, daß er keine „Naturwunder" zu tun braucht. Aber er wird es immer Gott zutrauen, daß er solche Wunder tun kann.

5. Nur wie in einer Anmerkung füge ich noch Folgendes hinzu: Es gibt freilich außer dem Interesse des Glaubens am Naturwunder auch ein solches am Naturgesetz. Nämlich wenn man innerhalb des Glaubens unterscheidet, was an ihm sittlicher und was spezifisch religiöser Art ist. Als rein religiöse Funktion hat er es nur mit Gott selbst als bestimmter Person zu tun. Er weiß, daß Gott die Liebe zum Inhalte seines persönlichen Lebens hat. Die Liebe als Gesinnung ist auf keinerlei Regel in der Form ihrer Aeußerungen angewiesen. Wir können, ja müssen sie denken als unerschöpflich in der Mannigfaltigkeit ihrer Aeußerungen. Die Formen der Liebe sind begrifflich nicht begrenzbar, sie haben Grenze und Schranke nur vielleicht an dem Material, auf das sie angewiesen sind, um überhaupt zu „erscheinen". Von der Liebe des Allmächtigen „können" wir denken, daß sie ihre Formen nie wiederhole, in lauter Einzelgestalten sich darstelle. Die alte Theologie, die sich Gottes Tun vorstellte als Bekundung von immer neu gefaßten Beschlüssen, als Ausführung einer unendlichen Fülle von „Einzelbefehlen", ewigen und zeitlichen, war rein religiös nicht falsch orientiert. Gewiß, sie rechnete noch mit der Möglichkeit

von Willkürlichkeiten, daß ich so sage, von Einfällen Gottes. Aber es ist eine großartige Vorstellung von Gottes Liebe, wenn man sie sich vergegenwärtigt als nie in ihren Ausdrucksformen auf Gewesenes zurückgreifend, als keinerlei „Gesetz" befolgend außer der Idee von sich selbst.

Nun an die „Idee" der göttlichen Liebe haben wir da, wo wir sie als Christen unter dem Merkmal der Offenbarung schöpfen, also sie so kennen lernen, wie sie wirklich ist, bei Jesus Christus, den Gedanken des sittlichen Gottesreichs anzuschließen gelernt. So weiß der Glaube als christlicher Glaube, daß Gottes Liebe von sittlicher Art ist, und daß er seinen Gottesgedanken abklären muß an der Idee des Sittlichen. Wir werden damit in dem Sinne im Gottesgedanken auf einen Gedanken von uns selbst mit aufmerksam gemacht, daß wir erkennen, Gottes Liebe nehme uns eigentümlich zu einem „Mittun" in Anspruch. Der christliche Glaube weiß oder hat sich darauf zu besinnen, daß Gott die Menschen zu seinen „Ebenbildern" gestalten will, daß das der Inhalt seiner Liebesgesinnung uns gegenüber ist. Wie die Liebe das Element seines Lebens ist, so soll sie das Element unseres Lebens werden. Und dahin zu wirken, daß wir von der Liebe erfüllt, in der Liebe „neue Kreaturen" werden, das ist das dem Glauben offenbare Ziel des Wirkens Gottes an der Welt. So gilt uns der Gedanke, daß Gottes Liebe an dem, was uns das „Gute" ist, inhaltlich das Gesetz ihrer eigenen Art habe, daß die „Idee" der Liebe Gottes uns kund sei in dem „Sittengesetz". In diesem Maße können wir nun auch Gedanken bilden über die Art und Weise, wie Gottes Liebe sich betätige. Und von hier aus gewinnen wir die Erkenntnis, daß Gottes Liebe doch nicht gedacht werden wolle als stets ihre Form variierend. Denn wir können sittlich nicht reifen und unter uns kann das Gesetz der Liebe, das uns nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander verbinden soll, nicht in Wirksamkeit treten, es sei denn, daß die Bedingungen unter denen unser Leben entsteht und sich in der Welt, seiner nächsten Stätte, entfaltet, Regel und Ordnung, Maß und „Gesetz" in dauernder „nachweisbarer" Form haben. Wir können Zweckgedanken, können das Sittengesetz gar nicht zum Inhalt eines tätigen und eines gemeinschaftlichen Lebens machen, es sei denn auf Grund einer berechenbaren, in ihrem Dasein dauerhaften, vom Denken in Gesetzen zu erfassenden Natur. Ja hier lernt der christliche

Glaube es von sich aus „postulieren“, daß es auch „Naturgesetze“ gebe. Und er kann nicht umhin zu denken, daß der Gott der Liebe, des „Sittengesetzes“, der als solcher über Willkür und Laune erhaben und der Versuchung, ein Schaugepränge seiner Macht zu veranstalten, entrückt ist, den Boden, den er uns bereitet hat, seinerseits „ehre“. Denn der Glaube kann nicht denken, daß Gott uns je verwirren wolle und imstande sei zum Schaden unseres sittlichen Ernstes und unserer sittlichen Freudigkeit „unsere“ Welt wie eine für ihn gleichgültige Ordnung zu behandeln.

Gehört dieser Gedanke zum christlichen Glauben, so kommt ihm die erfahrbare Wirklichkeit in der Tat entgegen. Ja sie zeigt die Natur als so unbedingt in „Gesetzen“ geordnet, daß der Gedanke eines in ihr wirksamen sittlichen Willens eher bedroht als „bestätigt“ erscheint. Kein Zweifel, daß keinem menschlichen Urteil jemals eine Theodicee an den Wirklichkeiten der Natur gelingen wird. Wir mögen daraus entnehmen, daß der Glaube als sittlich normierter so sehr wie als religiöser nie seinen Charakter eben als „Glauben“, als Freiheitsakt der Seele, verliert. Von neuer Seite erkennt der Glaube die „Unberechenbarkeit“ Gottes. Nicht im Blicke auf das Gesamtgetriebe, das wir Natur nennen, nicht im Blicke auf die Ordnungen, unter denen der Einzelne sein Leben führen muß, wird dem Glauben von Gott die Probe erlassen, ob er „echt“ sei, ob es ihm ernst sei mit dem „Dennoch bleibe ich stets bei dir“. Und es ist ja wohl die tiefste und letzte Versuchung für den Glauben, sich mindestens von dem Gedanken des Naturwunders zu befreien. Ist die „Unerbittlichkeit“ Gottes nicht unerträglich, ja religiös und sittlich völlig verwirrend, wenn er an der Natur Wunder tun kann? Dennoch wird der Glaube es nicht lernen, zu denken, daß Gott, wie unsereiner, an den „Gesetzen“ der Natur die Schranke seines möglichen Wirkens an ihr habe.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle dient zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsre Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Die christlichen Kirchen des Orients. (Sammlung Kösel.) Von Konrad Lübeck. Kempten und München, J. Kösel'sche Buchhandlung, 1911.

Die christlichen Literaturen des Orients. Von Anton Baumstark. 2 Bändchen. Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1911.

Geschichte der altchristlichen Literatur. Von Hermann Jordan. Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer. 1911.

Das Wesen der Religion nach A. Ritschl und A. E. Biedermann. (Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 19. Heft.) Von Dr. phil. Valentin Hack. Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer, 1911.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Von D. Dr. Heinrich Julius Holtzmann. Zweite neu bearbeitete Auflage Herausgegeben von D. A. Jülicher und Lic. W. Bauer, Marburg. Fünfte und sechste Lieferung. (Sammlung Theologischer Lehrbücher.) Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Handbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Hans Lietzmann. Erster Band: Erster Teil, Neutestamentliche Grammatik. Von Dr. Ludwig Radermacher, Professor in Wien. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ für die Gebildeten der Gegenwart und für die reiferen Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten vergegenwärtigt von Paul Fiebig, Gymnasialoberlehrer in Gotha. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Schleiermacher als Mann der Wissenschaft, als Christ und Patriot. Von Hans Westerburg. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1911.

Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. (Sammlung Kösel.) Von Klemens Löffler. Kempten und München, J. Kösel'sche Buchhandlung, 1911.

Evangelische Gemeindeabende. Von J. H. Müller und Georg Seibt, Breslau. II. Band. Groß-Salze, Eugen Strien, Verlag.

Psychologie der Jugendlichen. Von H. Bauer. Berlin, Buchhandlung des Ostdeutschen Jünglingsbundes, 1911.

Philosophie und Theologie im Mittelalter. Von J. M. Verweyen in Bonn. Bonn, Verlag von Friedrich Cohen, 1911.

William James als Religionsphilosoph. Von K. A. Busch in Frankfurt a. M. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1911.

Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. Von Georg Mehlis. Band II, Heft 1. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Rudolf Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems. Von Kurt Kesseler. Bunzlau, Verlag von G. Kreuschmer, 1911.

Sozialdemokratie und Weltgericht. Von Otto Feuerstein in Gaildorf. Lorch, Druck und Verlag von Karl Rohm, 1911.

Luther und Kant. Ein Beitrag zur inneren Entwicklungsgeschichte des deutschen Protestantismus. Von Ernst Katzer. Gießen, Alfred Töpelmann, 1910.

Das Problem der kritischen Erklärung Schleiermachers, Kants und Luthers.

Ein Beitrag zur Methodologie der theologischen Systematik mit Bezugnahme auf die Theologie Herrmanns und Jathos.

Von Pastor **Constantin Großmann** in Plauen i. V.[1])

Das Schicksal, verschieden aufgefaßt widerstrebenden Richtungen Führer und Vorbild zu sein, teilt der Theolog Schleiermacher mit den Größten seines Faches und anderer Gebiete in Wissenschaft und Praxis, voran mit dem Philosophen Kant und dem religiösen Heros Luther.

Philosophieren heißt heute: Stellung nehmen zu Kant, — theologische Systematik treiben: Stellung nehmen zu Schleiermacher, — religiöse Selbstbesinnung üben: Stellung nehmen zu Luther.

Das Resultat kann in erster Linie sein: wesentliche Zustimmung oder ablehnende Gegnerschaft gegenüber dem Kerne ihrer Position. — Die Ablehnenden sind innerhalb unseres Kulturkreises: bei Luther die Katholiken und Vertreter des

1) Die Abhandlung ist das modifizierte erste Kapitel eines vorbereiteten Buches über die Quintessenz des Protestantismus, den Begriff der „Evangelischen Freiheit". Den Anstoß zur Sonderveröffentlichung hat die herkömmliche falsche Erklärung Schleiermachers gegeben, wie sie gelegentlich der Jathodebatte Scholz in einem Artikel des „Tag" vom 19. 2. 1911 als Polemiker gegen die Inanspruchnahme Schleiermachers für Jatho durch die „Christl. Freiheit" verwirrend erneuert. — Ausgehend von einer kritischen Interpretation Kants wird versucht, die Ergebnisse der Lutherexegese sicherzustellen, die Schleiermachererklärung zu einer gleichscharfen Scheidung der Geister zu fördern und den Gewinn zu zeigen, welcher durch die Befreiung von falschen Berufungen auf die drei Führer der systematischen Theologie erwächst.

reinen Positivismus, bei Kant die Thomisten und radikalen Psychologisten, entgegen Schleiermacher die moderne Pastoren- und Laienorthodoxie und die Neuspekulativen. Von ihnen handeln so die Erstgenannten aus reaktionärer, die Anderen aus fortschrittlicher Tendenz. Die Einen fliehen zu alten Grundlagen zurück, die Zweiten suchen neue.

Doch nicht genug mit dieser Trennung! Auch unter denen, die den epochemachenden Fortschritt der drei Geisteshelden anerkennen, herrscht keine Uebereinstimmung.

Es wird für die Luther- und Schleiermacher-Untersuchung fruchtbringend sein, auch bei Kant die Gründe dafür aufzuweisen; denn mutatis mutandis obwalten die gleichen Motive.

I.

Bei **Kant** sind es, wie mich dünkt, zwei Gründe. Der eine ist ein Vorzug, der zweite ein Nachteil seines Werkes.

Einmal: Das Denken Kants ist von einem unglaublichen Reichtum und einer unheimlichen Tiefe. Erst jetzt, nach einem ganzen Jahrhundert, beginnt es weiteren Kreisen zu tagen, welchen grundstürzenden Umschwung sein Werk bedeutet, und daß der Meister sich mit Recht gerühmt hat, keinen geringeren Wandel zu schaffen, als es die Kopernikanische Umwälzung zur heliozentrischen Weltanschauung gewesen. Es gibt in der Geschichte der Philosophie nur noch zwei so gewaltige Epochen, die mit den Namen Descartes und Thales bezeichnet sind. Thales hat das menschliche Denken auf sich selbst gestellt, Cartesius das denkende Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkte für seine Anwendung der exakt-mathematischen Methode auf die Philosophie gemacht. Aber alle setzen sie als selbstverständlich voraus, daß der Mensch die Welt erkenne; handelt sich nur darum, wie. Erst Kant untersucht das Erkenntnisvermögen selbst, fragt: Was erkenne ich überhaupt? Ist Welterkenntnis überhaupt möglich? — Dazu hat er kosmologische, staatswissenschaftliche und eine Fülle anderer Probleme behandelt, deren Vielseitigkeit einem Jeden wenigstens nach den Themen bekannt ist.

Die verschiedensten seiner Bewunderer übernehmen nun verschiedene Teile dieses Riesenwerkes und nennen sich Kantianer. Und die Differenz unter ihnen ist schier größer, als die unter den Antikantianern. Nur wenige wollen als Vollkantianer gelten. Das sind Leute, die Kants System in toto hinunterschlucken und erklären: es bilde den Abschluß des Philosophierens überhaupt, die reine, letzte, vollkommene, die Philosophie schlechthin.

Noch mehr aber spaltet, und dies nicht ohne Kants Schuld, die philosophischen Schulen der Streit um die Auffassung Kants. Ein Cohen und Paulsen haben noch ebenso stark darum gestritten, wie die Interessenten beim Erscheinen seiner Werke. Der Streit betrifft nicht nur verschiedene Undeutlichkeiten im Einzelnen, die zu lassen ein gemeinmenschlicher Mangel ist. Vielmehr entzündet er sich vornehmlich und allgemein an der Frage nach dem Höchsten, Letzten, wie Kant es in der Lehre vom intelligiblen Charakter zu fassen sucht.

Hier finden die Einen mit Freuden ihrem Rückzuge ins Gewesene Brücken gebaut, die Anderen erkennen einen der Hauptfehler Kants, welcher ist: das Rätsel logisch lösen zu wollen, statt es als Rätsel stehen zu lassen.

Der Hinweis auf die systematische Geschlossenheit, das lückenlose Allumfangen der Lehre Kants ist kein Einwand. Denn indem der Philosoph seine Kategorienbildung bis ins Kleinste ausspinnt, geschieht es eben, daß die Systematik einspringt, wo das System Lücken läßt. — Ebenso unhaltbar ist bei dieser Sachlage die andere beliebte Ausflucht: es sei unzulässig, sich auf Kant zu berufen, wenn man, anstatt ihn objektiv zu erfassen, in subjektiver Willkür bloß Einiges von ihm übernähme, Anderes verwürfe. Dies ist, solange man eine Monographie zur Geschichte der Philosophie schreibt, gewiß unstatthaft; selbst eine Vereinfachung der Probleme, das Auslassen der Untertöne, wie K. Fischer es beliebt, nicht am Platze. Aber sobald man mehr will, als ein photographisch genaues Bild des Kantischen Opus geben (mit allem Ballast, allen Schattierungen und Widersprüchen), sobald

man ihn als Ausgangspunkt für das eigentliche, systematische Philosophieren behandelt, gilt es, die Einheit seines Systems kritisch darzustellen. Und nicht nur immanent-kritisch! Sondern man muß zu ihm Stellung nehmen wie zu einem Mitlebenden, fragen: Was gibt er uns für unsere Probleme? Hier noch absolute Objektivität fordern, die dem Historiker Ideal — dem Systematiker dessen Gegenteil ist, heißt statt offen zu sagen, was man über Kant denkt, heimlich die eigene Meinung hineintragen, oder ihn zum unfehlbaren Philosophiepapste machen und Widersprüche hinauseskamotieren. Das Richtige ist: zu prüfen, was an ihm wirksam geworden und was wirksam zu werden verdiente; was Unvollkommenes ihm noch anhängt und was einen neuen Blick in die Welt bedeutet.

Hier sind die „schlechteren“ Kantianer die besseren, besitzen die, die ihn ganz und widerspruchsvoll sich aneignen, weniger, die ihn nach seinen Rückständigkeiten harmonisierend umdeuten, am wenigsten von ihm. Hier muß man z. B. wählen, ob die erste oder die zweite Auflage seiner „Kritik der reinen Vernunft“ den genuinen Kant widerspiegelt. Hier ist vor allem die Entscheidung unumgänglich, ob die „Kritik der praktischen Vernunft“ (samt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“) auf den Grundlagen des ersten Hauptwerkes adäquat weiterbaut, und nicht vielmehr die drei Werke seiner praktischen Philosophie (oder Moralphilosophie) gegenüber seiner transzendentalen Dialektik (oder Metaphysik des Uebersinnlichen) einen verhängnisvollen Rückfall in die Gottes-Freiheits-Unsterblichkeits-Lehre der vorkritischen Philosophie bedeuten. Und wird die Entscheidung aus immanenter Kritik und Kenntnis dessen, was die nachkantische Philosophie erarbeitet hat, richtig gefällt, muß das Ergebnis lauten: Anschluß an den Philosophen in seiner Methode, Abweichung in den Ergebnissen; diese Abweichung am wenigsten von seiner Naturlehre, energischer von seiner Sitten- und Religionslehre: so zwar, daß

gerade seine originale Fragestellung in der Lösung weit von ihm abführt, wenn man aus dem Gebiete der theoretischen Philosophie, die bei ihm, insgesamt gesehen, Zukunft ist, in das der praktischen übergeht, wo er (ein Janus) halb der Vergangenheit zugewandt erscheint.

Es wäre gewiß verlockend, in das Gegenständliche dieser Fragen beweisend tiefer einzudringen und mit Zuspitzung auf das Religiöse die endgültige Nachprüfung vorzunehmen, mit welchem Rechte die Evangelischen beim letzten Kantjubiläum den Königsberger Denker als „den Philosophen des Protestantismus" für sich in Anspruch genommen haben. (Am instruktivsten ist ein Vergleich von Katzers „Luther und Kant, ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte des Protestantismus", Gießen 1910, mit dem Aufsatze von Bruno Bauch.) Doch um darauf antworten zu können, müßte man erst das Wesen des Protestantismus bestimmt haben. Alsdann wird die kurze Andeutung darüber, welcher Kant mir als der echtbürtige gilt, dem Urteilsfähigen genügen, um sich die Frage selbst zu beantworten. Vor allem aber: hier, wo die Absicht vorwiegt, aus dem Stande der Kantkritik Richtlinien für die Erklärung zweier Theologen zu gewinnen, steht in erster Linie das Methodische in Verhandlung, und sei die Sachfrage auf einige kurze Andeutungen über Kants praktische Philosophie beschränkt.

Schon daß der Königsberger Philosoph nur einen einzigen, den moralischen, als Urwert anerkennt, die Menge der anderen, welche aufstellbar sind, wie den ästhetischen oder den Individualwert, im spezifischen Sinne nicht gelten läßt, erscheint mir als eine Einseitigkeit, deren Mangel sich in der Entwicklung seiner Moralphilosophie zunehmend fühlbar macht. In der Natur liegt ihm kein Wert von spezifischer Bedeutung. Sie ist nur ein mechanisches System. Dieser strenge Moralismus macht ihn zum Antipoden eines Goethe (vollends eines Shaftesbury). Er kennt und anerkennt kein gutes Handeln aus natürlicher Neigung, aus triebhafter Lust. Der Begriff der „schönen Seele", in der Pflicht und Neigung harmonieren,

sodaß die beherrschten Triebe nicht mehr revolutionieren können, ist seinem Wesen fremd. Die einzige Maxime der Moralität ist die Vorstellung der Pflicht, die aus dem vernünftigen Willen stammende Tat. Sobald andere Motive, auch nur daneben, wirksam sind, handele ich nicht sittlich.

Es bedarf keiner Betonung, daß dieser Gedanke bei Kant eine geniale Zuspitzung bekommt in der Anwendung des Begriffes „Achtung" als eines spezifisch moralischen Gefühles, dem er apriorische Geltung zuspricht. Achtung vor dem Sittengesetze ist die einzige pflichtgemäße Gesinnung; sie ist ein reines, will sagen ein Vernunftgefühl, kein „pathologisches" oder von sinnlicher Beeinflussung mitbedingtes. Als Garantie der Sittlichkeit des Menschen erscheint, daß er gegen das Objekt gar keine Neigungen hat.

In diesem Sinne, als Vollender der Ethik der guten Gesinnung, ist Kant in der Tat Philosoph des Protestantismus, der Vollender, letzte Ausläufer, Prinzipienreiter „protestantischer" Gedanken (in deren polemisch-einseitiger Zuspitzung gegen die römische Werkgerechtigkeit). Aber eine andere Frage ist, ob diese ihre äußerstmögliche einseitige Entfaltung ein Segen für den Protestantismus geworden.

Bei derartiger Ausschaltung des Inhaltes als äußerlicher Objekte konnte das Sittengesetz nur die bekannte formale Definition annehmen, kann Sittlichkeit für Kant nur eine bestimmte Form des Willens sein. — Der Vorzug dieser Auffassung ist ein doppelter. Einerseits liegt er in der radikalen Ablehnung jeder theologischen Ethik. Denn das Motiv der theologischen Moral ist Lohn und Strafe; und ihre objektive Norm, der göttliche Wille, gehört zu den von außen herangebrachten Inhalten. So anerkennt Kant den tiefsten Kern des Christentums, aber nimmer die Totalität der christlichen Moral. Er weiß nur von einem Sittengesetz als dem Rhythmus, wie ihn der kategorische Imperativ festlegt. Damit hängt aufs innigste der andere Vorzug seiner Moralphilosophie zusammen: die Subjektivierung des Sittlichen im Willen, dessen Formen die Welt gleichermaßen sittlich, wie die Denkformen sie logisch

gestalten, verleiht dem Menschen die unüberbietbare Würde völliger Autonomie. (Welche aber entgegen der im Schwange gehenden Theologenannahme der Gottbezogenheit oder Aufhebung in die Theonomie entbehrt.)

Von diesen Vorzügen wird der Protestantismus nicht früher nachhaltig profitieren können, als bis er sich abgewöhnt hat, es mit den Mängeln der Kantschen Moralphilosophie zu halten, die größer sind als ihre starken Seiten. (Beleg: die typische Abhandlung von Ludwig Jhmels über Autonomie und Heteronomie.) — In der isolierten und unbeugsamen Durchführung des Pflichtbegriffes treten sie zu Tage. Sie sind: die negative Bestimmung des Sittengesetzes in den erläuternden Beispielen und, was auf dasselbe hinauskommt, deren logische Abzweckung. Es liegt im Wesen der Logik, nicht mehr leisten zu können.

In alledem wächst sich der Fehler des Philosophen aus: die Leugnung von Wertunterschieden außerhalb des strengsten Sittlichkeitsbereiches.

Die Philosophen haben dies allmählich eingesehen. Die Theologen aber operieren vielfach noch mit den Fehlern der Kantschen Formulierung; bestochen von seiner Konsequenz, seiner logischen Unwiderlegbarkeit und seinen Anklängen an die protestantische Moral.

Vollends ist Kants Aufbau auf den in der „Grundlegung“ gegebenen Umriß, seine Inhaltserfüllung der allgemeinen Grundlagen in dem dialektischen Gespinste der „praktischen Vernunft“, also der allerschwächste Teil des Kantschen Werkes, das Entzücken aller Durchschnittsdogmatiker.

Hier steht im Mittelpunkte die Urfrage des Sittlichen: Wie verhalten sich zueinander Tugend und Glückseligkeit? Kant ist da ganz folgerichtig. Er sagt: Die empirische Welt bestätigt nicht die Erwartung, daß Tugend und Glückseligkeit irgendwie Hand in Hand gehen. Er leugnet, was unleugbar

ist, daß es zum Glücke beitragende Tugenden gibt. Die Tugend macht nicht glücklich. Ja, sie darf es bei ihm gar nicht, denn dann (der Grundfehler wirkt!) würde ich nicht mehr aus Pflicht oder sittlich, sondern aus Trieb handeln. So muß er denn die Korrespondenz von Glückseligkeit und Tugend, Triebbefriedigung und Pflichterfüllung anders herstellen. Ausgangspunkt dafür sind die Gedanken: Diese Verbindung ist notwendig, denn neben der Tugend will der Mensch Glück, und anders als ihre Verbindung ist das höchste Gut nicht vorstellbar; — andererseits: Allein die Tugend ist der Glückseligkeit würdig.

Aber die transzendentale Auflösung, der Schluß von diesen Postulaten auf ein höchstes Wesen, Gott, der ihr Zusammenkommen und damit die sittliche Weltordnung garantiert, ist ein Fehlgriff, welcher nach der „Kritik der reinen Vernunft" bei Kant überraschen muß. Auf diese Weise ist höchstens die sittliche Weltordnung garantiert, bleibt jedoch unbegreiflich, wie man zum Gottesbegriffe kommen will, wenn man sich nicht die konsequente Gleichung Fichtes zueignet, seine Reduktion des Gottesglaubens auf den Glauben an eine moralische Weltordnung (Atheismusstreit).

Bliebe der spätere Kant dem genuinen treu, würde er eine immanente Lösung des Problems versuchen, wie sie möglich ist, wenn man sie aus dem Individual- ins Gattungsleben verlegt; oder er würde, gelänge es ihm nicht, den klaffenden Spalt zu schließen, sich an dem Postulate genügen und das Rätsel als Rätsel stehen lassen. Er aber verlegt das Zusammentreffen von Tugend und Glückseligkeit in die Unendlichkeit, als einzig mögliche Bedingung für das sittliche Leben, und macht es so zum Garanten der Unsterblichkeit.

In demselben Augenblicke, wo er dies tut, verleugnet er seine eigenen Grundlagen, das Schöpferische, Zukunftsstrebige seines ersten Wurfes, denn alsobald wird die Tugend zum Mittel der Glückseligkeit, zum Motive der Moral. Ferner schließt die Bestimmung der Glückseligkeit als Triebbefriedigung

ihre Verschiebung ins Jenseits, wo die Menschen nach seiner Ansicht reine Vernunftwesen sind, also Triebbefriedigung nicht brauchen und nicht haben können, geradezu aus. Auch ist weder einzusehen, wie die ausgleichende und läuternde Gerechtigkeit gerade im diesseitigen Leben aussetzen, noch wie es möglich sein sollte, sie, und damit die Zeit, ins Reich der Dinge an sich hineinzutragen.

Die ganze Konzeption ist hinfällig. Wie Kant zu ihr gekommen, ist psychologisch sehr wohl zu verstehen. Unzweifelhaft liegt hier die schier regelmäßig zu beobachtende Erscheinung vor: kein Mensch kommt über die bestimmenden Eindrücke seiner Jugend jemals ganz hinaus. Es mag ihm gelingen, die Basis zu einer völlig neuen Welterfassung zu legen. Im letzten Aufbau auf diesen Grund wird er seiner Herkunft tributpflichtig. Er ist nicht imstande, alles zu verarbeiten, und tritt die große Heimkehr an, die Strindbergs „Nach Damaskus“, in der Galerieszene, so erschütternd geschildert hat. Auch die Größten! Und so gewinnen denn die drei Hauptgedanken der christlichen Religionskomposition, wie der frühe Rationalismus, in dem Kant aufgewachsen, sie konzipiert hat: Gott — Freiheit — Unsterblichkeit, Gewalt über sein Denken.

Man mißverstehe mich nicht: der Kantsche Tugendbegriff könnte an sich richtig sein, und jene drei Ideen können, selbständig gefaßt, richtig sein. Aber die aus seinem Zusammenbringen von Tugend und Glückseligkeit abgeleiteten Gedankengänge sind falsch; und wir Theologen sollten das endlich erkennen. Von der Wissenschaft sind sie aufgegeben. Wir müssen beim Anspruche auf Wissenschaftlichkeit dasselbe tun. Auch können wir dadurch bloß gewinnen. Denn der Gott, zu dem Kants Weg führt, ist überhaupt nicht der religiöse Gott, sondern eine rein intellektuell erzeugte Größe, das Produkt eines logischen Schlusses. Es hülfe uns auch nichts, wenn der Schluß richtig wäre. Schließlich wird so in unannehmbarer Weise, umgekehrt als wie es sein dürfte, der Gottesbegriff von einem (unzulänglich gewonnenen) Unsterblichkeitsbegriffe abhängig gemacht, mit dem

er steht und fällt. Und niemals würde Kant hier zur Folgerung des christlichen Gottesbegriffes mit der Persönlichkeitsbestimmung der damaligen Dogmatik gekommen sein, wenn er nicht von in der Jugend aufgenommenen Väterlehren vorbeeinflußt wäre.

Noch fehlt eine Andeutung über das dritte große Problem: die Freiheit.

Es hat der Philosophie bis jetzt noch nicht gelingen wollen, die Lösung dieser Frage in ähnlicher Weise zu fördern, wie die der beiden anderen nach Kant vorwärts gebracht worden ist. Sein Problem ist auch noch das unsere: wie kann in einer mechanisch-kausal bestimmten Welt noch von Freiheit und damit von Moral die Rede sein?

Wir müssen zurückgreifen. Die Ausgangsthese von Kants Moralphilosophie lautet: Nur wo der Wille sich selbst bestimmt, ist Sittlichkeit. Wo ist das möglich? Im Gebiete der Erfahrung wird jede Erscheinung durch eine frühere eindeutig kausal festgelegt. Hier gibt sich der Wille keine freien Gesetze, sondern von außen oder durch einen früheren Willensakt ist der jetzige bestimmt. — Die theoretische Philosophie Kants hatte der Freiheit kein Feld gegeben. Nur ließen die Antinomien offen: es ist unbeweisbar, daß Freiheit unmöglich ist, und ist denkbar, daß wir aus uns selbst heraus eine Willensfolge ursächlich anfangen. Nun folgert die Moralphilosophie: Gibt es Sittlichkeit als Forderung in mir, so muß es Freiheit in der Welt geben. Die sittliche Tatsache beweist, daß es neben der Welt der Erscheinungen eine Welt der Ideen gibt. Für die theoretische Vernunft ist das Ding an sich ein Grenzbegriff, sie gibt nur regulative Ideen. Die praktische Vernunft gibt uns die Realität dieser Ideen, zeigt die Wirklichkeit der Dinge an sich. Daher: Primat der praktischen Vernunft.

Diese These spielt in der „Kritik der reinen Vernunft" noch keine weitere Rolle. Die Theologie überschätzt gemeinhin ihre Bedeutung für das

Kantsche Gesamtwerk. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ führt den Gedanken soweit: In der Erscheinungswelt herrschen die Naturgesetze, in der intelligiblen Welt herrscht das Sittengesetz. Der intelligible Charakter steht in dauerndem Kampfe mit dem empirischen. Das Problem ist von Kant mustergültig aufgestellt. Aber die in dem schwächsten Teile seiner Philosophie versuchte Lösung sollten auch wir Theologen endlich als verfehlt erkennen.

Der Fehler ist, daß Kant über die theoretisch unerkennbare Welt plötzlich eine positive Aussage macht. Erst war das Ding an sich für ihn Grenzbegriff und die Dinge an sich galten ihm als denkmöglich. Nun macht er plötzlich aus den Dingen an sich das Ding an sich. Und diesem reine Denkmöglichkeit imputieren, ohne es realisieren zu können, ist der Fehler. Das sind bloße Worte. Denn zu jeder Vorstellung gehört Anschaulichkeit, und diese ist hier gleich Null. Statt festzuhalten: Vor dem Ding an sich hört die Erkenntnis auf, — gibt Kant dem Grenzbegriffe naiv eine grobe Inhaltlichkeit und versucht um die Ecke zu gucken, indem er die Denkmöglichkeit zur Vorstellungsmöglichkeit umzaubert.

So ist mit Kants Freiheitsbegriff absolut nichts anzufangen, denn er enthält einen unstatthaften Sprung. Der Begriff der Freiheit ist dem Bereiche des menschlich Anschaulichen entnommen, und es liegt keine Nötigung vor, ihn in ein höheres zu verpflanzen. Der richtige Weg zur Lösung, soviel haben wir nach Kant eingesehen, ist nicht, den letzten Kern des Charakters intelligibel zu befinden, sondern wiederum in der Gattung ihn durch eine allerdings nicht verfolgbare Ahnenreihe bestimmt zu sehen.

Kants Folgerung: ich bin für meinen intelligiblen Charakter verantwortlich! — führt geradeweg ins Reich der Phantastik. Der ihn wählt, ist das transzendente Ich; denn das empirische, reale ist doch noch nicht da. Gilt dann alles Sinnliche als Wirkung des empirischen, bestimmten Charakters,

alles Sittliche als Wirkung des intelligiblen, so bin ich als empirisches Wesen zum Sinnlichen, zur „Sünde" gezwungen, und wir enden bei dem Paradox: alles Erklärbare im Menschen ist schlecht, alles Unerklärbare gut.

Es kann nach alledem kein Zweifel sein, welchem Kant wir als dem reformatorischen, dem „echten" Kant zu folgen haben. Es kam mir aber weniger auf den Inhalt der Kantschen Philosophie an, weshalb ich denn nur die der Religion zugekehrte Seite etwas beleuchtet habe, als auf die allgemeingültige Methodik der Auslegung.

II.

Was Schleiermacher für die theologische Systematik, Kant für das Philosophieren, das ist **Luther** für die Religion: der Ausgangspunkt der modernen Entwickelung.

Die entscheidende Streitfrage unter den lutherischen Theologen ist daher das Problem der Interpretation des Reformators; ihr springender Punkt der Begriff der evangelischen Freiheit.

In der Allgemeingültigkeit der Methodik, der zeitüberragenden Verwandtschaft aller Genialen, der Anteilnahme aller drei genannten Menschheitsführer an dem Ringen um eine befriedigende Weltanschauung und ihrer Mittelsstellung zwischen zwei Geisteswelten beruht die Uebereinstimmung und Vergleichsmöglichkeit. An der Verschiedenheit des Materiellen (hier theologische, da philosophische, dort religiöse Sphäre) findet sie ihre Bedingtheit und Grenze. Die Genialität im engeren Sinne macht Kant zum besseren Vergleichsobjekte mit Luther. Das Zusammentreffen im religiösen Lebensgebiete rückt Luther näher zusammen mit Schleiermacher. Und bleibt hier in der polaren Gegensätzlichkeit zwischen dem religiösen Praktiker und dem theologischen Theoretiker eine letzte Scheidewand, so verbindet andererseits der theoretische

Charakter der „Glaubenslehre“ Schleiermacher enger mit Kant. In diesem Sinne ist der Berliner Systematiker das vermittelnde Glied zwischen den beiden Anderen.

Fragt man seine Bewunderer, die sich Lutheraner fühlen, nach der Bedeutung des Reformators, so erhält man die einstimmige Antwort, daß er ein epochemachendes Genie gewesen und daß er es gewesen auf dem Gebiete der Religion: der Vater einer jener großen Umwälzungen erster Ordnung, wie die Kopernikanische und die Kantsche es waren. Auch wird man zu hören bekommen, daß sein Werk gewissen Sinnes fü die Menschheit wichtiger gewesen, als das des Naturforschers oder des Philosophen. Denn, sagen sie, soviel die Praxis an unmittelbarer Bedeutung für die Allgemeinheit vor aller Theorie voraus hat, muß eine religiöse Erneuerung fruchtbarer erscheinen, als eine Umwälzung auf wissenschaftlichem Gebiete. Ist ja dieses immer bloß dem kleinen Kreise der Intelligentia zugänglich und für das gemeine Leben von nur mittelbarer Bedeutung, wogegen die Religion eine für die Praxis direkt bedeutsame, allen zugängliche und allen notwendige Angelegenheit ist.

So fühlen sie, und in diesem Gefühle liegt ein unverlierbarer Keim von Einsicht in das eigentümliche Wesen des lutherischen Reformationswerkes.

Das gleiche Empfinden haben sie (nicht ganz mit Recht; worauf zurück zu kommen ist!), wenn sie sich von Luther zu Schleiermacher wenden: aus der großen Kirche in einen kleineren Vortragssaal, aus der Volkheit in einen Cercle von „Gebildeten“, vom Prediger zum Dogmatiker und Religionsphilosophen zu kommen: hier Theorie, — dort „grün des Lebens goldener Baum“.

Aber damit sind die meisten Lutheraner auch an der Grenze ihrer Einsicht angelangt. Forscht man weiter, worin denn nun der Kernpunkt der Reformation liegt, das was Luther zum religiösen Genie, seine Tat zu einer schier unvergleichlichen Epoche in der Geschichte des Christentums macht, erhält man größtenteils die unbefriedigendsten Antworten. Diese beweisen,

daß die sie geben am eigentlich Genialen an Luther vorbeitreffen, weil sie das spezifisch Religiöse teils mit der Praxis sittlichen Verhaltens vermengen, teils mit dem Inhalte theologischer Systeme und kirchlicher Bekenntnisse gleichsetzen. Ueber vage Ahnungen von der Eigentümlichkeit, dem Herzschlage der Religion bringen sie es nicht hinaus. Christentum und Kirchentum, Frömmigkeit und Sittlichkeit, Religion und Theologie sind für sie völlig ineinander verschwimmende Größen.

Die Meinungsverschiedenheiten der Anhänger Luthers haben dieselben Ursachen, wie die bei den Kantianern: einmal einen Vorzug, dann einen Mangel seines Werkes. Es wiederholt sich die Beobachtung: auch Luther ist über die bestimmenden Eindrücke seiner Jugend niemals ganz hinaus gekommen. Klosterluft und mönchische Probleme hangen ihm zeitlebens an; wie humanistische Luft und philosophische Probleme umgekehrt Zwingli einen unveräußerlichen Liberalismus mitgaben. So ist es Luther gelungen, die Basis zu einer völlig neuen Religiosität zu finden. Aber in seinem Aufbau ist er dem Mittelalter tributpflichtig.

Der Hauptgrund des Versagens seiner Söhne ist aber sein Vorzug geworden: er ist ihnen zu tief. Sie verstehen nur seine Oberfläche, verlieben sich in diese Oberfläche und halten sie für die Tiefe. Der ganz neue religiöse Blick in die Welt ist ihnen verborgen: ein Paradies, das sie vermuten, aber nicht finden können. Das kühne Gesicht dieses Janus, das flammenden Auges in die Zukunft schaut, schreckt die Zagen. Um so vertrauter ist ihnen das Antlitz, das ängstlich rückwärts blickt.

Dieses Urteil trifft ebenso die Pastoren — wie die Gemeinden, das „Volk“ — wie die „Gebildeten“, die Durchschnittstheologen im praktischen Amte — wie die Theoretiker des Protestantismus: die Durchschnitts-Historiker und -Systematiker. Für die Menge der Geistlichen geht seine Tat noch immer in der Erneuerung des reinen, ursprünglichen

Christentums auf, als welches ihnen der Paulinismus gilt. Sie ist ihnen Ersatz der hierarchischen Autorität durch die Autorität des unfehlbaren Schriftwortes und der Werkgerechtigkeit durch das Sola fide. Die von ihnen unterwiesenen Gemeinden haben nach dem schulischen Religionsunterricht im Geiste der Orthodoxie, Konfirmationsvorbereitung und langjährigem Predigthören bestenfalls gelernt, ihnen das nachzusagen, und quälen sich, es nachzuempfinden. (Wie die Pastoren es ihren orthodoxen Universitätslehrern nachsagen und, immer in diesen Gedanken lebend, es nachzufühlen gelernt haben.) Schlechtesten Falles sehen sie den Unterschied von Protestantismus und Katholizismus in dem Fehlen der Jungfrau Maria, der Heiligenverehrung, und in der Verminderung der Sakramente. — Die Mehrzahl der gebildeten Luther-verehrer aber müßte Luthergönner heißen. Sie meinen seinen Glauben als längstüberwundenen Halbkatholizismus hinter sich zu haben. Gleichwohl bewahren sie dem Protestantismus eine gewisse Anhänglichkeit als sozusagen dem kleineren Uebel, weil Luther doch mit dem „Protestieren" angefangen und, entgegen dem asketischen Sittlichkeitsideale der katholischen Kirche, eine positive Stellung zur Welt, zu Berufsarbeit und Vergnügen, gefunden.

So sind diese „Lutheraner" an Wert gewiß denkbarst verschieden; aber gleich in dem Einen: dem Unverständnis dafür, was an Luther das Schöpferische, die Offenbarung des Neuen ist, — wie der „echte", der für uns maßgebende Luther aussieht. Dieser Luther liegt für die breite Oeffentlichkeit annoch brach.

Bleiben wir bei der um ein selbständiges tieferes Verständnis der Reformation ernstlich bemühten Theologenschaft stehen, so zeigt sich: auch für sie ist die Entdeckung des zeugerischen Genius Luther letzten Endes noch Zukunft. Was sie zu erkennen vermögen, ist das repräsentative Genie Luther. Und zu dessen

Verständnis haben sie in den letzten Generationen tatsächlich Vorzügliches geleistet. Man darf ihnen nachrühmen: sie haben dies Thema erschöpfend behandelt, es bis an die äußerste Linie gefördert. Nur: überschritten hat diese Linie bloß eine bestimmte kleine Zahl.

Liegt die Schuld nur bei den dogmatischen Vorurteilen gewisser Schulen und Richtungen, oder im Mangel methodologischer Schulung? Sicherlich bietet der unsystematische Charakter des Lutherischen Opus besondere Schwierigkeiten. Es ist bei einem Systematiker wie Kant ungleich leichter, das vorwärts und rückwärts Schreitende zu scheiden. Denn es verkörpert sich in dem Widerspruche langer straffgeschlossener Gedankenketten. Bei Luther aber schauen oft aus einem Satze beide Köpfe hervor, in einer einzigen Schrift blicken tausendmal nacheinander bald die Zukunfts- bald die Vergangenheitsaugen dich an! Aber der Hauptfehler der Theologen ist meines Erachtens der theologische Urfehler, die Verwechselung von Religion und Theologie, die mangelnde Scheidung zwischen Luther als Theolog und Luther als religiöser Persönlichkeit.

Die lutherische Kirche, wie sie sich in der Geschichte entfaltet hat, ist erbaut auf dem Grunde der Theologie Melanchthons und Luthers. Diese Theologie aber ist ein fragmentarisches und disparates Gebilde, das wohl das Einzeldogma kritisiert, aber vor dem Gesamtdogma Halt macht. So hat die Lehrkirche der Epigonen von Anfang an einen falschen Ausgangspunkt gewählt, einen Umbau des autoritativen altkirchlichen Dogmas gezeitigt, statt einen Neubau auf der Basis des von allen äußeren Autoritäten freien evangelischen Glaubens, wie der religiöse Heros Luther ihn verstanden hat, zu errichten. Die unvermeidliche Folge dieses Intellektualismus war der große Abfall der Aufklärung im 18. Jahrhundert, die ohne diesen Fehler sich vielleicht innerkirchlich durchgesetzt hätte.

Der notwendig einsetzende Rückschlag am Beginne des

19. Jahrhunderts würde zweifellos unter der Gunst der Verhältnisse zum dauernden Siege des Protestantismus geführt haben, hätte die Theologie es verstanden, sich die Vorzüge der Schleiermacherschen Religionsbehandlung anzueignen. Schleiermacher hat zuerst unter den protestantischen Meistern den Intellektualismus der großen Orthodoxie überwunden. (Die pietistische Reaktion war ins Moralische abgeschwenkt und bald Supranaturalismus geworden — oder geblieben.) Er hat zuerst den Unterschied von „Glauben" und „Wissen", von Religion und Theologie klar gemacht. Es ist ihm aber nicht gelungen, die innere Autorität aufzuzeigen, in der die Freiheit des evangelischen Glaubens ihre Sanktion findet.

So ist im Verlaufe des vorigen Jahrhunderts eine neue „Orthodoxie" für die Gestaltung des protestantischen Kirchenwesens maßgebend geworden, die aus Angst vor der Willkür der subjektivistischen Religiosität Schleiermachers den Intellektualismus der Lutherepigonen erneuerte. Sie wiederholt — und diesmal ist es nicht eine Jugendsünde des Protestantismus, sondern ein unverzeihliches, selbstmörderisches Vergehen — den Fehler ihres Namensvettern und geistigen Vorfahren: dem theoretischen Wissen, dem Erkennen Gottes und göttlicher Dinge einen Platz unmittelbar im religiösen Leben anzuweisen. Sie versteht aufs Neue dieses theoretische Wissen als primären Bestandteil der Frömmigkeit, den besonderen Willensakt seiner Annahme als den Grund oder Oberwert des Glaubens.

Die verheerenden Folgen dieses Mißgriffes liegen in einer neuen „Aufklärung", einem noch viel größeren zweiten Abfalle vom Protestantismus vor aller Augen, und die religiöse Jugendunterweisung im Geiste dieser Verirrung droht immer breitere Massen dem Luthertum zu entfremden und gegen die Angriffe eines modernen Afterwelterkennens widerstandsunfähig zu machen.

Glücklicherweise ist indessen aus der Mitte der Nachfahren Ritschls eine Theologie erstanden, die es unternommen

hat, Schleiermachers Methode mit der religiösen Grundmaxime Luthers zu vereinigen und den entschiedenen Neubau auf der religiösen Basis des Reformators durchzuführen. Aber noch immer stößt sie bei den Repräsentativen der Kirche und den Durchschnittstheologen auf Verständnislosigkeit und Ablehnung. Sie fürchten: alles stürze zusammen, wenn sie den persönlichen Glauben so selbständig machen, wie Luther das gewollt.

Darum weisen sie den Arzt hinaus, verschanzen sich hinter dem Theologen Luther und erklären (bona fide, — optima fide!) die kritische Interpretation seiner Werke für willkürlich. Der Führer dieser Theologie ist Ihmels (und war Luthardt). Ihmels hat die Parole vom „ganzen Luther" neu ausgegeben. Und der Schwarzkünstler Hunzinger beweist von jedem altprotestantischen Theologumenon, daß es gar nicht so schlimm, sondern identisch mit dem natürlichen religiösen Empfinden und der modernsten Philosophie sei. Die Männer dieses Kreises haben sich so daran gewöhnt, Religion und Theologie unter der Hand zu vertauschen; die religiöse Persönlichkeit des Reformators ist ihnen so völlig von seiner „Dogmatik" und den von ihm gutgeheißenen Bekenntnisschriften seiner Kirche (die faktisch Minimalkorrektive sind) zugedeckt, daß sie den religiösen Genius gar nicht mehr zu sehen vermögen. Von Jugend auf unterwiesen, durch die gefärbte Brille der Orthodoxie in die Vergangenheit zu blicken, sehen sie, auch wenn sie diese Brille abzusetzen versuchen, doch immer nur flimmernde Nachbilder der orthodoxen Lehre.

Soll der Protestantismus nicht unwiederbringlichen Schaden erleiden, so muß die Herrschaft dieser Theologie zu Ende gebracht werden.

Diese Losung formuliert und, wie die geschichtliche Entwickelung, so die Lage der lutherischen Kirche seit dem Ausgange des vorigen Jahrhunderts (schon daß diese wesentlich unverändert ist, sollte die Augen öffnen) richtig geschildert zu haben, ist das Verdienst Theodor Briegers: in seiner aka-

demischen Rede „Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte" (Leipzig 1894). Aber leider haben wir von diesem größten der heutigen Reformationshistoriker kein Werk, das die Umrisse seiner Ansprache ausführte. Der Berufenste, es uns zu geben, wäre neben Brieger sein Geistesverwandter (wie er von Albrecht Ritschl nachhaltig beeinflußt) Wilhelm Herrmann. Und dieser hat wirklich innerhalb seiner Monographie „Der Verkehr des Christen mit Gott" (Stuttgart 1908 in 5. Auflage) die Grundzüge der zutreffenden Lutherauslegung geboten.

Aber eine befriedigende selbständige Behandlung der Kernfrage für jede zu schreibende lutherische Glaubenslehre — des Begriffes der evangelischen Freiheit — liegt bis jetzt nicht vor. Daß, sie zu bieten, nicht nur wissenschaftlich, sondern auch praktisch (religiös und kirchlich) ein Bedürfnis besteht, dürfte nach den gemachten Andeutungen keinem Zweifel ausgesetzt sein.

Herrmann und Brieger haben den richtigen Weg zur Behandlung des Lutherproblems gewiesen, aber noch genug zu erörtern übrig gelassen. Das liegt größtenteils in der Natur ihrer Publikationen, doch, wenn ich recht sehe, nicht nur in ihr, begründet. — Man kann von einer dogmatischen Monographie, für die die Lutherinterpretation nur Mittel zum Zwecke ist, nicht verlangen, daß sie die Frage nach dem „echten" Luther allseitig durchführt; man kann vollends nicht beanspruchen, daß ein Vortrag von einigen zwanzig Seiten es tue. Aber ich hege begründete Zweifel, ob Brieger, wenn er das Problem in extenso behandelte, ganz mein Resultat bieten würde. Denn er hat in einem kurzen Aufsatze, der 1897 gelegentlich der Melanchthonfeier in der „Christlichen Welt" erschienen ist (Nr. 6: „Melanchthon und der Melanchthonismus an der Neige des 19. Jahrhunderts") eine Ueberzeugung von der Kontinuität der reformatorischen Höchstlage Luthers ausgesprochen, die ich nicht zu teilen vermag. Er scheint mir in dem Widerspruche gegen die herrschende Anschauung nicht ganz dem naheliegenden Mangel überschärfter Antithesenbildung zu entgehen. Mich dünkt, er verkehrt das von

ihm getadelte „Lob Melanchthons auf Kosten Luthers“ ein wenig in allzugroßes Lob Luthers auf Kosten Melanchthons. Ersichtlich steht er damit unter dem Einflusse des auch als Historiker gewaltigen Ritschl, der uns zwei glänzende einschlägige Aufsätze über „die Entstehung der lutherischen Kirche“ (1876 und 78, abgedruckt in den „gesammelten Aufsätzen“) geschenkt hat. Und an dessen Urteil partizipiert wohl auch Herrmann. Sie entrinnen nicht völlig der Versuchung, die intellektualistische Wendung der Epigonenkirche dem Genossen des Reformators allein aufzubürden.

Demgegenüber betonen die drei bedeutendsten Lutherdarstellungen seitens der letzten theologischen Generation, von Harnack, Troeltsch und Kalthoff[1]), daß der Zwiespalt von katholischer Gebundenheit und evangelischer Freiheit, Autoritätsgläubigkeit und heldenhafter Selbstgewißheit nicht bloß den Theologen Luther vom religiösen Genie scheidet, sondern bis in seine religiöse Haltung hinabgeht. Sie sehen (in der genannten Folge zunehmend) im Religiosus Luther den Teilkatholiken: mehr einen Abschluß und Ausgang, denn einen Aufschluß und Anfang.

Als Wahrheitsmoment dieser Auffassung glaube ich zu erkennen, daß, was die Lobredner Luthers als Kontinuität verstehen, nicht die Höhen- oder gar Durchschnitts-Lage (in dem Sinne eines Beharrenden!) seiner Haltung ist, sondern wiederholte Vorstöße in eine Region bedeutet, wo seßhaft zu werden ihm nicht geglückt ist. Es ist nicht durchführbar, nur aus Naivität und Mangel an Zeit und theoretischen Interessen zu erklären, was in Wirklichkeit ein tiefinnerliches Versagen Luthers werden konnte und sehr oft geworden ist. Der Bruch reicht bis in die religiöse Wurzeltiefe des Reformators hinab. Er ist ein Janus. Das Neue ist ihm nicht völlig klar geworden. Und wenn Zwinglis freiere Haltung, die Kritik der Unitarier, der tollgewordene Subjektivismus der Schwärmer und der

1) Harnack „Dogmengeschichte“ III: Troeltsch „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ in Hinneberg's „Kultur der Gegenwart“ I, 4; Kalthoff „Das Zeitalter der Reformation“.

Mißbrauch der Bauernaufständischen ihm den Kopf heiß machten, rettete er sich schwindelnd zur katholischen Autorität, dem Felsen im Sturme. Trübe Erfahrungen und die Macht des mittelalterlichen Bollwerkes schwächten die Kraft seines Ansturmes und hinderten ihn, es ganz zu schleifen.

Von seinen Kritikern laufen nun die einen Gefahr, diese Zwiespältigkeit zu unterschätzen, die anderen, sie bis zur psychologischen Unmöglichkeit zu überschärfen. Fehlte Luther die Macht der Einsicht, den Reformator in sich mit wenigen Trübungen rein zu halten, so mangelte ihm doch nie die Macht des religiösen Instinktes, immer wieder einmal zur reinen Höhe seines Herzensglaubens auch im gedanklichen Ausdrucke sich empor zu schwingen.

Mit beiden Parteien stimme ich aber darin überein, daß nur der „schwindelfreie" Luther für uns maßgebend sein kann. Das Mittel, ihn völlig zu erkennen und uns selbst gegen solche Schwindelanfälle zu schützen, ist die restlose Durchleuchtung des Unterschiedes von Religion und Theologie.

Ich gebe mich nun nicht der Täuschung hin, mit meiner Skizze zu erreichen, was genannten bedeutenden Theologen, denen ich so viel Klärung verdanke, nicht geglückt ist: die Neuorthodoxen von der Fehlerhaftigkeit ihrer Luthererklärung zu überzeugen. Auch ein ausführliches Buch wird das nicht vermögen. Aber wir können den Vielen einen Dienst leisten, die an der orthodox etikettierten Lutherkirche irre geworden sind und, ihr innerlich entfremdet, am Protestantismus überhaupt verzweifeln wollen. — Und da das Schleiermacherproblem nur dem verständlich ist, der den echtbürtigen, reformatorischen Luther gesehen hat, will ich nicht auf die genannten Lutherexegesen zu verweisen mir genug sein lassen, sondern einen kurzen Entwurf der kritischen Interpretation des Reformators versuchen.

Die dafür an Kant gewonnenen Grundsätze waren folgende! Es muß strengstens geschieden werden zwischen der geschichtlichen Aufgabe: Luther objektiv zu er-

fassen, ein genaues Bild seiner Position zu geben, mit allen Abschattierungen und Widersprüchen, — und der Aufgabe, den Reformator kritisch darzustellen in einer wichtigen Voruntersuchung für die systematische Theologie. Alsdann ist eine Scheidung und Auswahl in seinen Aeußerungen nicht Willkür, sondern Pflicht, und ist der größte Fehler, ihn sich summarisch aneignen zu wollen. Die Kritik hat immanent zu beginnen, dann aber sich alle in der nachlutherischen Entwickelung gewonnenen Maßstäbe anzueignen. Man muß letztlich zu ihm Stellung nehmen als zu einem Mitlebenden, fragen: Was gibt er uns für unsere Probleme?

Hier sind die „schlechteren" Lutheraner die besseren, — besitzen die, welche vermittelnd auf den „ganzen Luther"[1]) pochen, ihn weniger, — die, welche ihn harmonisierend nach seinen Rückständigkeiten umdeuten, am wenigsten von ihm. Es muß ein Ende nehmen, die Widersprüche aus ihm herauszueskamotieren und ihn zum unfehlbaren Religionspapste zu erheben. Vielmehr gilt: zu prüfen, was an ihm wirksam geworden ist und was wirksam zu sein oder zu werden verdient, was Unvollkommenes ihm anhaftet und was einen neuen Blick in die Welt bedeutet. Ihn in toto hinunterschlucken wollen, und erklären, er bilde den letzten, absoluten Ausdruck der Frömmigkeit, heißt das Vehikel zum Hemmnis machen, die Türen der Zukunft zuschlagen, das Leben töten, das er geweckt hat.

Vollkommenes zu schaffen, ist uns nicht gegeben. Aber das als mangelhaft Erkannte durch Besseres zu ersetzen, sollte uns erlaubt und möglich sein.

III.

Das Kernproblem der Lutherforschung ist die Frage nach der Sanktion der evangelischen Frömmigkeit, die Stellung des religiösen Erlebnisses oder „Glaubens" zu den kirchlichen Autoritäten. Mit dem Anspruche, Autorität

1) Der jüngste Beleg für die Notwendigkeit unserer Klarstellung ist Th. Kaftans Jathobroschüre „Wo stehen wir?" (Schleswig 1911), eine neue Ausspielung des „ganzen Luther" gegen den „konstruierten" des negativen, subjektivistischen Liberalismus.

zu sein, standen ihm folgende Größen gegenüber: Papst, Konzilien, Dogmen, Symbole, „Wort Gottes“.

Luther hat die vier ersten als äußere, menschliche Autoritäten verworfen, die letzte gegen die katholische Auffassung von ihr als eine innere, re vera göttliche zu erfassen gesucht. — Erst in der Lösung des zweiten Problemes findet die des ersten einen befriedigenden Abschluß.

Eine der charakteristischsten Stellen für Luthers Anschauung findet sich in seiner Predigt über Mt. 7, 15 ff., E. A. 13, 228 ff.:

„Dies Stück sollen wir hier wohl merken, daß der Herr Christus hier befiehlt, dazu gibt Macht allen Christen, Richter zu sein über alle Lehre und gibt Gewalt zu urteilen, was da Recht sei oder nicht. Das Stück ist uns bei den falschen Christen verrückt gewesen, wohl tausend Jahre lang, daß wir nicht haben Gewalt gehabt zu urteilen, sondern haben müssen annehmen ohne alles Gericht, was der Papst und die Konzilien bestimmt haben. Nun, dies Evangelium hier stößt zu Grund und Boden den Papst und alle Konzilien...

Christus spricht: wir haben Recht, zu urteilen alle Lehre und was uns zu halten oder nicht zu halten aufgesetzt ist. . . . Daraus dann klar folgt, daß ich ja die Lehre urteilen darf. Darum so soll ich sagen: Papst, du hast mit den Konziliis beschlossen; nun hab ich ein Urteil, ob ichs möge annehmen oder nicht. Warum? — denn du wirst nicht für mich stehen und antworten, wenn ich sterben soll, sondern ich muß sehen, wie ich dran sei, daß ich meines Dinges gewiß sei. Denn du mußt der Sach so gewiß sein, daß es das Wort Gottes sei, als gewiß du lebest und noch gewisser. Denn darauf muß dein Gewissen allein bestehen. . . So heben sie denn an und sprechen: Ja wie können wirs wissen, daß es Gottes Verheißung ist und recht oder falsch ist? Wir müssens lernen von dem Papst und den Konzilien!“

Dagegen Luther:

„Sie bringen Skt. Augustins Spruch her: Ich gläubte dem Evangelio nicht, wenn mich nicht bewegte der Kirche Autorität. — Das ist nichts. Ich muß selbst hören, was Gott sagt . . . Und Gott wirkt auch, daß man diesem Worte glaubt. — Denn das Wort kann man mir wohl predigen, aber ins Herz geben kann mirs niemand, denn allein Gott; der muß im Herzen reden, sonst wird nichts draus. Denn wenn er schweiget, so ists ungesprochen. Darum von dem Wort, das mich Gott lehret, soll mich niemand bringen. — Und das mußt du so gewiß wissen, als daß zwei und drei fünf machen. Denn das ist so gewiß, wenn gleich alle Konzilien anders sagten, so weiß ich, daß sie lügen. — Darum muß es dazu kommen, daß du sagst: Das ist also; kein Mensch soll mich davon bringen. . . . . Darum ist also kein Richter auf

Erden in geistlichen Sachen, denn der Mensch, der den wahrhaftigen Glauben in Gott in seinem Herzen hat."

Diesen wahrhaftigen „Glauben in Gott" bestimmt die Auslegung des ersten Gebotes im „Großen Katechismus" E. A. 21, 35 so:

„Worauf du dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott. — Glaube an mich heißt: was dir mangelt am Guten, deß versiehe dich bei mir, und wo du Unglück und Not leidest, kreuch und halte dich zu mir, laß nur dein Herz an keinem Andern hangen."

Dieselbe Vorstellung vom Glauben vermittelt eine Stelle wie E. A. 22, 15, die zugleich den Unterschied vom falschen Glauben verdeutlicht:

„Hier ist zu bemerken, daß zweierlei Weis glaubt wird. Zum ersten von Gott: das ist, wenn ich glaub, daß wahr sei, was man von Gott sagt. . . Dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung denn wie Glaube. — Zum anderen wird in Gott geglaubt, das ist, wenn ich . . . setze mein Trauen in ihn . . es auf ihn wage. Solcher Glaube, der es wagt auf Gott, macht allein einen Christenmenschen."

Eine Auskunft über das Zustandekommen dieses Glaubens gibt zugleich mit derselben beliebten Antithese zum falschen Glauben E. A. 15, 54:

„Wenn der Glaube derart ist, daß Gott ihn schafft im Herzen, so vertraut der Mensch in Christum; ja er ist auch also kräftig auf Christum gegründet, daß er allen Widersachern Gottes den Trotz beut; fürchtet er sich auch vor keinem Unglück, wie hart und grausam es immer daher gehe. Und das ist die Art des rechten Glaubens, welcher gar ungleich ist dem Glauben der Sophisten, der alles mit menschlichen Gedanken sich vornimmt und glaubt, daß dem oder diesem so sei. Aber Gott hat mit solchem Wahn nichts zu schaffen . . . daß sie danach sprechen können und Anderen nachsagen: ich glaube, daß ein Gott sei, daß Christus für mich (!) geboren, gestorben und auferstanden sei."

Die Verwerfung des Glaubens als Willküakt des Intellekts wiederholt E. A. 13, 301 ff.:

„Es sind etliche, die das Evangelium und was man sagt vom Glauben hören und lesen, und fallen schwinde darauf und heißen das gläuben, was sie denken. Sie denken aber nicht weiter, denn: Glauben sei ein Ding, das in ihrer Macht stehe zu haben oder nicht zu haben, wie ein ander natürlich menschlich Werk. Darum, wenn sie in ihrem Herzen einen Gedanken zuwege bringen, der da spricht: Wahrlich! die Lehre ist recht, und ich gläub, es sei also, so bald meinen sie, der Glaube sei da."

Einen solchen Glauben nennt Luther leicht, aber wertlos: E. A. 11, 201. Dasselbe sagt er von dem Fürwahrhalten der biblischen Erzählungen. Auch das sei ein natürliches Werk ohne Gnade, wie es auch Heiden und Türken vollbringen könnten: E. A. 10, 142; 16, 483. Diese Zustimmung zum Schriftinhalte will er nicht einmal als Vorstufe und Anfang zu dem wahren Glauben gelten lassen. So sagt die Auslegung zu Gal. 2, 2 von der Zustimmung, die sich der Mensch durch seinen Entschluß abnötigt, zu den Lehren von der Menschwerdung Gottes und der Erlösung: Haec fides est valde perniciosa, quam satius esset non habere. Nur die Zustimmung zu ihnen würde er gelten lassen, die zustande kommt, wenn der Mensch in diesen Lehren den treffenden Ausdruck der Gedanken erkennt, die aus seinem eigenen Glauben notwendig erwachsen. Verderblich ist die Zustimmung, wenn der unerlöste Mensch in ihnen den Grund seines Glaubens sucht und in der Zustimmung das Mittel, gläubig zu werden.

Die wesentlichen Merkmale des lutherischen Glaubens sind demnach diese! Der Glaube ist seinem Wesen nach eine emotionale Bestimmtheit des Gemütes, kein Akt des Intellektes. Er ist das Gefühl des Geborgenseins in Gott, herzliches Vertrauen (fiducia), in dem der Mensch sich seiner Sache gewiß und über alle Lebensstürme erhoben, erlöst weiß.

Es ist darum nicht zu fordern, daß der Mensch, um Christ zu werden, den Glauben als einen Akt der Willkür so in sich erzeuge, daß er irgend einer Lehrsumme zustimmt. Denn das wäre überhaupt kein religiöses Erlebnis, sondern die willkürliche Tat des unerlösten Menschen. Sie führt den Menschen nicht zu Gott, sondern von ihm weg.

Nur Gott kann den Menschen zu sich ziehen, indem er ihm das religiöse Erlebnis schenkt, das ihn neu gebiert. Darum liebt es Luther, den Glauben direkt eine „neue Geburt" oder „Neuschöpfung" zu nennen. Nur Gott vermag den Menschen zu erlösen, indem er ihm in der Begegnung mit Jesus den Eindruck schenkt, grund dessen er unerschütterlich gewiß wird,

Gott rede zu ihm durch diesen Jesus, der ihm zur Gottesoffenbarung an sich selbst wird und ihm Selbstsicherheit verleiht.

Durch derartige Bestimmungen des Glaubens hat Luther das Religiöse in seiner Eigenart abzuheben und zu verdeutlichen gesucht. Diese Fähigkeit ist das Charakteristikum aller großen Menschheitsführer auf dem Gebiete der Religion. Die Tat des „Redners" Schleiermacher ist gar nichts Anderes, als in begrifflicher Analyse dasselbe zu machen, was Luther auf dem Wege der untheoretischen Selbstbesinnung erzielt.

Der von unserem Reformator bekämpfte Grundfehler des Katholizismus ist demnach die Intellektualisierung der Religion, die Verkennung des spezifisch Religiösen überhaupt. Hier ist Glauben die gehorsame Annahme einer dem Menschen von außen entgegengebrachten Summe von Vorstellungen, der dogmatischen Sätze einer regula fidei. Der Protestantismus ist schöpferisch, der Katholizismus statutarisch. Es ist absolut irrelevant, daß die katholischen Dogmatiker der Moderne, ersichtlich um von uns zu lernen, nicht mehr so die Kirche als Autorität in ihrer Glaubensdefinition hervorheben, sondern dafür die Schrift setzen. Sie sagen nun: Glaube ist die gehorsame Annahme der von Gott geoffenbarten Wahrheiten, die das Schriftganze ausmachen. Nur da manches in der Schrift dunkel, trete an ihre Stelle die Zusammenfassung des Schriftinhaltes in den Glaubensartikeln. Dabei bleibt der Glaube, was er gewesen: intellektueller Willkürakt.

Leider ist auch der Protestantismus halbwegs zu dem katholischen Irrtum zurückgekehrt. Er konnte sich dabei auf zahlreiche Lutherworte berufen, die gut katholisch ein Schriftdictum darum für Wahrheit erklären, weil es in diesem Buche steht. Solche Aussprüche wie E. A. 13, 340 sind von den ersten bis zu den letzten Schriften Luthers mühelos schockweise zusammenzustellen. Aber sie dürfen uns halt nichts angehen; sie verdienen nicht, weiter zu wirken.

So hat Melanchthon wieder im Examen ordinandorum definiert: „Der rechte Glaube ist, alle Artikel des Glaubens wissen und für wahr halten, und darin auch die Verheißung

der Gnade Christi, darauf alle Artikel abzielen. Und ist also ein wahrhaft und herzlich Vertrauen auf den Sohn Gottes, daß wir durch ihn Vergebung der Sünden haben." Will sagen: der Glaube ist in seinem Anfang Intellektsakt, auf seiner Höhe Gefühlsbestimmtheit; er wird so begründet, wie Melanchthon in den Loci von 1521 den falschen Glauben, das pseudoreligiöse Verhalten geschildert hatte: als assensus eorum, quae in scripturis tradita sunt. Nach einem leisen Auftakte in der Loci-Ausgabe von 1535 ist, als Frucht des verhängnisvollen Jahres 1539, der Fehler Melanchthons ausgewachsen. — Und dieser Fehler ist das Merkmal der Orthodoxie aller Zeiten geblieben. Sie ist wesentlich über die berühmte Staffel notitia, assensus und fiducia nicht hinausgekommen. Sie weiß bis heute nicht zwischen der logischen und der psychologischen Ordnung dieser Faktoren zu unterscheiden.

Auf einen Punkt ist noch aufmerksam zu machen. Beim genuinen Luther sowohl, wie beim genuinen Melanchthon hat die fiducia eine bestimmte Beziehung auf das Sündgefühl. Luther: „der Glaube ist Gottes Gabe und Gnade, durch einen Menschen Christum erworben"; — Melanchthon: fiducia misericordiae divinae, promissae in Christo. Und dies ist just der Angelpunkt des Problems, der scheinbar Ihmels vor der Luthererklärung des kirchlichen Freisinns Recht gibt. Wir können, wie schon erwähnt, befriedigende Antwort erst am Ende der ganzen Untersuchung geben.

Immerhin ist hier schon soviel zu sagen: In den Worten, von denen unsere Betrachtung Luthers ausgegangen ist, spielt das in einer vorurteilsvollen Ansicht vom Wesen des Menschen wurzelnde paulinische Sündgefühl und sein Korrelat, der Gedanke „für mich gestorben" keine direkte Rolle. Sie kommen in der Bestimmung dessen, was Glaube ist, nicht zum Ausdrucke. Und Herrmann hat befriedigend nachgewiesen, warum sie in der Definition des Vertrauensglaubens nicht unmittelbar lebendig werden können. Geschähe es, so würde damit eine Lehre, die paulinische Lehre vom

stellvertretenden Sühnetode Christi, zum Gegenstande des Glaubens erhoben. Das heißt, es würde damit das Vertrauen auf etwas gegründet, was selbst der Voraussetzung des Glaubensvertrauens bedarf, um religiösen Wert zu haben. Wir können einer Lehre nur dann zustimmen und Vertrauen auf sie setzen, wenn wir sie erfassen als den notwendigen gedanklichen Ausdruck unseres religiösen Erlebnisses. Die Zustimmung zu einer Lehre, die nicht die eigenen Gedanken des Menschen zum Ausdrucke bringt, wird von ihm erlebt als sein eigenes willkürliches Werk. Dieser Glaube, der das Willkürwerk des unerlösten Menschen ist, kann nicht beanspruchen der erlösende Glaube zu sein, den Gott im Herzen schafft.

Herrmann bringt diesen Tatbestand zum vollkommenen systematischen Ausdrucke in seiner scharfen Unterscheidung zwischen dem „Grunde des Glaubens" und den „Gedanken des Glaubens". Der „Grund des Glaubens" oder der emotionale Oberwert der Religion ist im Christentum der Eindruck, den die persönliche Lebensmacht Jesu in uns wirkt: „Leben entzündet sich nur an Leben!" Dies allein ist die Autorität, der sich der evangelische Christ unbedingt untertan weiß. Der Unterwert oder die „Gedanken des Glaubens" sind der sekundäre Ausdruck der Kraft des Glaubens. Erst hierfür gewinnen die Glaubensgedanken anderer Christen, wie die im Neuen Testamente weitergegebenen Glaubensgedanken des Frühchristentums, Wert; jeweils in dem Umfange, in welchem der gläubig Gewordene in ihnen den zutreffenden Ausdruck der Gedanken erkennt, die aus seinem eigenen religiösen Erleben erwachsen.

Daß Luther diesen Zusammenhang sich nicht klar gemacht hat, liegt nicht bloß an der Janusnatur seiner Religiosität. Es liegt wirklich auch an der mangelnden Zeit und dem mangelnden Interesse, das, was er fühlte, systematisch zu entfalten. Hätte ihm der Kampf mit Rom hier einen ähnlichen Anstoß gegeben, wie in der Frage nach der Umsetzung des Glaubens in ein neues Leben, das er als unvermißbare Frucht der neuen Gefühlsbestimmtheit immer wieder geschildert hat,

so würde er sich selbst um die Frage der gedankenmäßigen Entfaltung des Glaubens zweifellos bemüht haben. Da aber dieser geschichtliche Impuls fehlte, begnügt er sich mit der allgemeinen Unterscheidung des Glaubens von begrifflich ausgeprägter Gotteserkenntnis. Diese ist des Glaubens Schöpfung, dessen Schöpferin Gott, Objekt des Glaubens seine promissio (E. A. 50, 310 ff. verbindet so: fides et promissio.)

Wer es noch nicht einsehen kann, daß diese scharfe Unterscheidung zwischen der Gefühlsbestimmtheit des von Gott geschaffenen Glaubens (Oberwert) und den erst auf diesem Grunde von Menschen erbauten Lehren über Gott und göttliche Dinge (Unterwert) die Konsequenz des Luthertums ist, der hat eben vom Hauche des reformatorischen Luthergeistes noch nichts gespürt. —

Die Folgerungen dieses neuen Glaubensbegriffes für die Stellung des Frommen zu den formalen, äußeren, kirchlichen Autoritäten, wie immer sie sich nennen mögen, Kirchleiter und Kirchenversammlungen, Dogmen und Symbole, sind unzweideutig.

Der katholische Glaube ist begründet auf eine formale, äußere, nicht in ihm selbst gelegene Autorität. Das liegt in seinem unreligiösen, intellektuellen Wesen: „Ich gläubte dem Evangelio nicht, wenn mich nicht bewegte der Kirche Autorität.“ — „Wir müssens lernen vom Papst und den Konzilien.“

Der evangelische Glaube schließt solche Autoritäten aus. Entsprechend seiner reinreligiösen Natur ist er selbstgewiß, ruhend auf dem Grunde eigener innerer Erfahrung: „Ich muß selbst hören, was Gott sagt . . . von dem Wort, das mich Gott lehret, soll mich niemand bringen. Und das mußt du so gewiß wissen, als daß drei und zwei fünf machen . . . Wenn gleich alle Konzilien anders sagten, so weiß ich, daß sie lügen.“ — Das ist die evangelische Freiheit! Die Souveränität des religiösen Selbstbewußtseins, das sich frei weiß von allen äußeren Autoritäten, in Gehorsam gebunden nur an die es innerlich bezwingende Autorität der göttlichen Kundgebung im Gemüt!

Damit ist das Dogma in der katholischen Fiktion — quod semper et ubique et ab omnibus creditum est —, das Lehrgesetz aufgehoben, mitsamt dem katholischen Lehramte. Jeder Einzelne ist Herr der Kirchenlehre und Schöpfer seiner Glaubensgedanken. Will man nicht mit Harnack von einem „Ausgange des Dogmas" im Protestantismus reden und den mißverständlichen Begriff für uns ganz tilgen, so ist das Wort in ganz neuem Sinne zu gebrauchen. Dann ist es der wandelbare Ausdruck des Verständnisses, das die Protestanten zu einem gegebenen Termine von ihrer Religion haben. Seine Objektivität und Allgemeingültigkeit ist eine bedingte. Sie kommt lediglich dadurch zustande, daß das gleiche innere Erlebnis in einem gewissen Umfange notwendig auch die gleichen Gedanken bei den verschiedenen Menschen auslöst. Es hat also Kollektivcharakter. (Den dieser Auffassung entsprechenden neuen Kirchenbegriff hat, wie wir sehen werden, Schleiermacher ventiliert!) Es unterliegt aber jederzeit dem Gerichte, der Prüfung des Einzelnen aus seinem Glaubensgrunde (und aus der Wissenschaft) heraus. — Wir brauchen und wir dürfen nichts „annehmen ohne alles Gericht . . . Daraus dann klar folgt, daß ich ja die Lehre urteilen darf."

In der Ausübung dieses Rechtes und dieser Pflicht liegt die Lebenskraft und Existenzberechtigung des Protestantismus. Auch wenn Luther seine Lösung durchgeführt hätte, wäre uns die Lösung hinterlassen als eine ewig sich neu gebärende persönliche Aufgabe.

Es ist also vollkommen falsch, die Wesensbestimmung des Luthertums auf zwei Taten des Reformators zu beschränken, die negative: Verneinung der katholischen Mißbräuche und Entartungen — und die positive: Abschluß der im Katholizismus begonnenen dogmatischen Arbeit. Das Erste ist nicht erschöpfend, das Zweite verkehrt. Wie man zu dem Fehlurteile gelangen konnte, ist sehr durchsichtig. Neben der freimütigen, dabei historisch oft mangelhaften Kritik der altkirchlichen Symbole und des gesamten Dogmenniederschlages in den verschiedensten Theologien (z. B. E. A. 25, 375 ff. oder op. var.

arg. 5, 506) steht bei Luther die ganz naive, will sagen durch keine geschichtliche Schulung behinderte, Auslegung des altkatholischen Dogmas nach seinem persönlichen Verständnisse vom Christentum. Wie die Erklärung des ersten Katechismushauptstückes (die lutherische, nicht die traurige orthodoxe!) die Probleme und Antworten Jesu, die Bergpredigt, in den Dekalog in gleich köstlicher wie ungeschichtlicher Weise hinein liest, so werden die griechischen Hauptsymbole durch das Medium seines reformatorischen Glaubens gesehen. Wie viel Herrliches, an das die Schöpfer des „Apostolikums" gar nicht gedacht haben, steht in den Erläuterungen des „Großen Katechismus" zum zweiten Hauptstücke! — Der Protestantismus ist nicht Umbau und Ausbau des Katholizismus, sondern Neubau auf vollkommen anderer Grundlage. Wir teilen mit den Katholiken auch nicht Einen Satz. Stimmt ein solcher im Ausdrucke mit einem katholischen überein, er hat bei uns einen gänzlich anderen Wert; die Uebereinstimmung ist eine scheinbare. —

Den Gipfel des Lutherproblemes bildet aber die Frage nach der Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Glauben.

Ihmels sei die Freude an den katholischen Worten Luthers gegönnt. Solche finden sich über das Dogma, vollends über die Schrift. Ueber das Dogma z. B. E. A. 19², 30, die Jungfrauengeburt zu erweisen: Daß man nur nicht viel disputiere usw. Und über die Schrift etwa E. A. 37, 17: Der heilige Geist ist kein Narr usw.

Recht würde Ihmels behalten, wenn es uns nicht gelänge zu beweisen, daß Luther unzweideutig eine Anschauung vom „Worte Gottes" zum Ausdrucke gebracht, die seinem Glaubensbegriffe in der Predigt über Mt. 7, 15 ff. entspricht; will sagen, daß er zwischen Bibel und „Gotteswort", „wie es Gott selbst redet zum Herzen", unterschieden hat; eine Anschauung, die ferner deutlich werden läßt, daß die innere Autorität, auf die der Glaube sich gründet,

der Eindruck des persönlichen Lebens Jesu, seine seelenbezwingende Macht ist, wie E. A. 15, 54 es wollte. — Wir führen den Beweis!

Am schlagendsten ist ein Ausspruch wie: Quodsi adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam . . . Scriptura non est contra, sed pro Christo intelligenda, ideo est ad eum referenda, vel pro vera scriptura non habenda. Hier, E. A. 41, 381, tritt Schrift und Glaubensgrund auseinander. Die Freiheit des christlichen Glaubens macht vor dem letzten Stücke der Tradition, dem Kanon, nicht Halt. Auch die letzte menschliche Autorität, der Bibelbuchstabe, fällt.

Wenn der Reformator also im exakten Sinne vom Worte Gottes redet, meint er nicht das Schriftganze, oder den Bibelbuchstaben, sondern das Evangelium, die promissio Dei in einem überragenden Sinne. Wie, zeigt E. A. 51, 326:

„Evangelium aber heißt nichts Anderes, denn eine Predigt oder Geschrei von der Gnad und Barmherzigkeit Gottes durch den Herrn Jesum Christum, . . . und ist eigentlich nicht das, was in Büchern stehet und in Buchstaben verfasset wird, sondern mehr eine mündliche Predigt und lebendig Wort und eine Stimme, die da in der ganzen Welt erschallet und öffentlich wird ausgeschrieen. So ist es auch nicht ein Gesetzbuch, das viele gute Lehren in sich hat, sondern . . . Gnadenbotschaft."

So hat er überall, wo er den „eigentlichen" Sinn deutlich werden läßt, von einem mündlichen, persönlichen Gottesworte geredet, Schale und Kern, Glaubensgrund und Projektion des Glaubensgrundes in Glaubensgedanken getrennt. Er nennt E. A. 35, 53 ff. Jesus den „Inhalt der Schrift". Diese ist für ihn nur „Hülle", ein „unansehnlicher, schlechter Rohrkasten", wie Mosis Rohrkästlein, oder mit einem entsprechenden Bilde: „Windeln und Krippe Christi", E. A. 63, 8.

Darum heißt es E. A. 52, 29: „Denn wiewohl es leider dem Buchstaben nach auf dem Papiere geschrieben ist, so soll doch das Evangelium . . . eigentlich nicht geschrieben, sondern in die lebendige Stimme gefaßt werden, die da erschalle und gehört werde in der ganzen Welt; daß es eben auch geschrieben ist, ist aus Ueberfluß geschehen."

Er sucht sich klar zu machen, wie es zu diesem Superfluum gekommen ist, und gibt E. A. 22, 183 die Antwort: „Aus Voraussicht, wegen der Irrlehren, welchen in kein Weg zu wehren, noch die Einfältigen zu schützen wären, wo nicht das Neue Testament gewiß in Schrift und Sprache gefaßt wäre.“ Hier dämmern geschichtliche Einsichten auf. Luther vergißt nicht zu sagen, daß die Apostel selbst fast garnichts geschrieben, sondern fleißige Predigt des mündlichen lebendigen Wortes geübt hätten. — Ihre Schriften gelten ihm als Glaubensgedanken, von denen die selbständig aus seinem Glauben erwachsenden im Prinzipe gar nicht verschieden sind: „Also wollt ich . . . so gut Neu Testament machen als die Aposteln geschrieben. Aber weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen und aus ihrem Brünnlein trinken“; E. A. 11, 274. Bemerkenswert ist, daß er so auch auf der Kanzel geredet hat.

Kurz, die Gleichung von Gotteswort und Schrift ist prinzipiell zerstört und dem selbstgewissen Glauben Recht und Pflicht geschenkt, zu prüfen, wieweit die Glaubensgedanken der biblischen Autoren es verstehen, das zutreffende Zeugnis vom Glaubensgrunde zu geben, oder wie Luther zu sagen liebte: wieweit sie „Christum treiben“.

Der sachliche Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt in der Ueberlegung: für die unreligiöse Glaubensbestimmung des Katholizismus, Zustimmung zur Gesamtlehre der Schrift, ist die Gleichung von Bibelsumma und Gotteswort vollziehbar und konsequent. Für die evangelische, emotionale Glaubensbestimmung ist sie unmöglich. Dieser Glaube hat seine Gewißheit in sich selbst und ist Herr der Schrift, jener braucht alsbald auch einen weiteren Garanten für die Wahrheit und richtige Auslegung der Schrift: die Kirche.

Es ist nur bedingt richtig zu sagen: die protestantische Kirche habe das Schriftprinzip, die katholische nicht. Nur die erste polemische Bewertung des Katholizismus durch die Protestanten konnte sich darüber irren, daß in ihm die Schrift,

abgesehen von seinen Entartungen, der Urquell geblieben. Aber das Schriftprinzip hat beim Protestantismus eine ganz andere Bedeutung. Für ihn hat es Schleiermacher richtig ausgedrückt: wir glauben nicht an Christus um der heiligen Schrift willen, sondern umgekehrt. Noch einmal: das genuine Luthertum ist nicht Um- und Ausbau auf katholischer Grundlage, die Uebereinstimmung bloß eine scheinbare. Die Berufung auf die Schrift hat bei uns einen ganz anderen Sinn.

Die Aufgabe, diese Verhältnisse systematisch klar zu machen, hat Luther aber wieder seinen Nachkommen hinterlassen, nicht selbst geleistet. Seine Aussagen über die Bibel laufen auf zwei gegensätzlichen Strängen. Um den richtigen nicht zu verfehlen, muß man erkennen, weshalb Luther nicht genötigt und nicht imstande war, sich alle Folgen seiner schöpferischen Tat deutlich zu machen.

Auf der einen Seite kommt der Reformator zu einer weitgehenden religiösen und einem kleineren Umfange theoretischer Kritik der Schrift. — Er spöttelt über Melanchthons harmonistische Exegese, die alle Widersprüche zwischen den biblischen Autoren ausgleichen will. Nicht die Gegensätze herausdeuteln, sondern ungenügende Glaubensgedanken, auch wenn sie in der Bibel stehen, ruhig beim rechten Namen nennen, gilt ihm evangelisch: E. A. 62, 127. Die so entstandenen Urteile über biblische Bücher sind allgemein bekannt. Weniger bekannt ist vielleicht, wie scharf er oft schriftlich und in Predigten getadelt hat: „Falsch!“ „welches Chaos!“ „delirat!“ (Randnoten seines Handexemplars.) — Bemerkenswert ist auch, wie kühn der Reformator mit dem Kanon umgegangen ist, Schriften versetzt hat, manche am liebsten hinausgetan hätte. Der Kanon gilt ihm als kirchliche Festsetzung. Wir sind heute allesamt viel geneigter, den Takt und das Glück zu bewundern, mit dem die Kirche die Auswahl unter der ältesten Tradition getroffen hat, als Luther. Aber nicht solche Urteilsverschiedenheiten sind das Maßgebende, sondern daß es Luthers Glaubensauf-

fassung unmöglich gewesen, vor diesem letzten Stücke kirchlicher Sanktion Halt zu machen. Damit hat er für jeden Christen aller Zeiten die Freiheit zunächst einmal der religiösen Kritik an der Bibel erobert.

Denn diese Kritik ist zunächst religiöser Natur, nicht wissenschaftlich — ist praktisch, nicht theoretisch. An Ansätzen zur Literar- und Geschichtskritik fehlt es gleichwohl nicht. Mehr ist bei dem mangelnden geschichtlichen Sinne dieser Zeit ja auch gar nicht zu erwarten. Geschichtliche Kritik ists, wenn Luther E. A. 62, 132 die Königsbücher für glaubwürdiger erklärt als Chronika, wenn ihm E. A. 57, 34 Bedenken gegen die Abfassung des Pentateuchs durch Moses kommen, oder wenn er E. A. 63, 397, eine lebendige Vorstellung von dem natürlichen Werden der alttestamentlichen Schriften anstrebend, sagt: „daß wohl von den Propheten die letzten in den ersten und alle in den Mosesbüchern studiert und so gute Gedanken gewonnen haben.“ Dabei werden ihm Mängel ihrer Arbeit deutlich, er vermutet Redaktionen, Unvollständigkeiten und falsche Anordnungen; E. A. 63, 67 oder 62, 132: „Keiner Propheten Lehren sind ganz und vollkömmlich beschrieben, sondern ihre Jünger und Zuhörer haben zu Zeiten einen Spruch gefaßt, danach aber einen und also zusammengetragen. Also ist die Bibel erhalten worden.“ Damit ist die unlebendige katholische Auffassung grundsätzlich getilgt. Die schriftstellerischen Individualitäten treten plastisch auseinander, aus dem supranaturalen inspirierten Ganzen wird ein lebendiges Gefüge geschichtlicher Komposition. — (Für die entsprechenden Ausführungen über das Neue Testament ist E. A. 63 die reichste Fundquelle.)

Nochmals: es kommt gar nicht darauf an, ob im Einzelnen unser Urteil über Paulus, Johannes, wen immer, mit dem lutherischen übereinstimmt. Denn Luther hat seine echten Söhne nicht zuletzt auch von ihm selbst befreit. Er hat nicht sich zur neuen Autorität gemacht. — Sondern darauf kommt es an, daß so der ewige Bund zwischen Wissenschaft und Frömmigkeit gestiftet worden ist,

daß in seinem Namen und in seiner Kirche kein Mensch fürder die freie Forschung hemmen darf. Denn sie ist das natürliche Korrelat der Glaubensfreiheit.

Daran kann uns nicht irremachen, daß unser geistiger Vater manchmal noch auf dem alten Wege zu sein scheint, manchmal es wirklich ist, indem er einmal häufig die Gleichung von Wort Gottes und heiliger Schrift unbedenklich oder geflissentlich vollzieht, zweitens gar mit der Inspirationsvorstellung der Mutterkirche völligen Ernst zu machen bestrebt ist.

Es finden sich massenhaft Worte wie E. A. 63, 335: „Die biblia ist des heiligen Geistes eigen sonderlich Buch, Schrift und Wort" oder kurz „Die heilige Schrift ist Gottes Wort." Aus folgenden Gründen!

Die Zeit nötigte ihn, mit Betonung zu sagen: „Die heilige Schrift ist Gottes Wort", sc. nicht die außerkanonische Tradition. Die Polemik gegen die Mißbräuche des Katholizismus, die Benutzung der Väter als ausschlaggebende Lehrnorm, führte ihn zu dem Grundsatze, keine Lehre als christlich gelten zu lassen, die nicht aus dem Kanon ihren christlichen Charakter erweisen könne. Das Bestreben, das Christentum von Zutaten und Entstellungen zu reinigen, erforderte die stetige Betonung der Schrift als der höheren Norm vor allen Auslegungen der Schrift. — Noch deutlicher: in dem Schriftproblem liegen zwei Themen! Erstens: In welchem Wertverhältnisse stehen Schrift und spätere Tradition, Glaubensgedanken der biblischen Autoren und abgeleitete Kirchlehre? Und zweitens: In welchem Verhältnisse steht die Schrift als eine Reihe von Glaubensgedanken ihrer Verfasser und der Glaubensgrund, aus dem diese Gedanken erwachsen sind? Verschiedene Zeitläufte können Anlaß geben, das Eine oder das Andere mehr zu bedenken und in der Bestimmung des Begriffes „Gottes Wort" zum Ausdrucke zu bringen. Luthern wies seine Zeit gebieterisch auf das erste Thema, weniger auf das zweite. Umgekehrt heute! Für uns ist das erste für immer entschieden; dagegen nötigen uns mannigfache Gegner des Evangeliums, das zweite unanfechtbar zu lösen. Wir müssen zwischen „Evan-

gelium“ oder „Offenbarung“ als Buch und dem lebendigen Worte Gottes an unser Herz scharf scheiden.

Daß Luther es nicht getan, hat außer dem mangelnden Impulse dazu aus der Zeit zwei weitere Gründe. Außerhalb der heiligen Schrift war die christliche Gottesoffenbarung nach seiner Auffassung nirgends gegeben, und der wesentliche Inhalt der Schrift dünkte ihm das, was ihm in dem spezifischen, reformatorischen Sinne das Evangelium, die Gnadenpredigt war. So genügte ihm für die Praxis vollkommen die ungenaue Ausdrucksweise. — Zweitens aber scheuchte ihn der Libertinismus der radikalen Reformbestrebungen, der auch das Gotteswort im Bibelworte verachtete, direkt zur Betonung des „äußeren“, objektiven Gotteswortes zurück. Also: eine näherliegende dringlichere Aufgabe deckte ihm die Aufgabe der Unterscheidung von Gotteswort und Schrift zu; — und das Verteidigungsinteresse gegenüber bedenklichen Konsequenzen machte ihn schwach und mißtrauisch, die richtigen unbeirrt zu ziehen.

Den inneren Kampf Luthers spiegelt z. B. E. A. 51, 98:

„Rühme nur nicht viel von dem Geist, wenn du nicht das offenbärliche äußerliche Wort hast. Denn es wird gewißlich nicht ein guter Geist sein, sondern der leidige Teufel aus der Hölle. Denn der heilige Geist hat ja seine Weisheit und Rat und alle Geheimnis in das Wort gefasset, daß sich niemand zu entschuldigen habe usw.“

So konnte derselbe Mann reden, der niemals die Einsicht dauernd aufgegeben hat, daß der heilige Geist nicht nur einmal gewirkt, sondern auch in und durch uns redet; E. A. 37, 11 ff. oder 52, 334 ff. Da, und wo er beschreibt, wie die Propheten in Mose und die letzten in den ersten studieren und ihre Gedanken vom heiligen Geist eingegeben in ein Buch aufschreiben (E. A. 63, 397), ist er von Verbalinspirationsgedanken weit entfernt.

Und dennoch! wir wissen alle, daß gerade Luther mit der Verbalinspiration in seiner Kirche Ernst machen wollte. Wir alle kennen Sätze wie E. A. 23, 278: „Hie stehet Text und Schrift“; oder E. A. 32, 400 ff.: „Du mußt rund alles

glauben . . . Der heilige Geist läßt sich nicht teilen"; oder E. A. 37, 17: „Kein Titel, geschweige Wort ist vergeblich geredet".

Hier ist vielleicht die beste Gelegenheit, die Stellung der Epigonenorthodoxie zum Reformator festzunageln. Denn bekanntlich hat die lutherische Theologie des 17. Jahrhunderts gerade diese Gedanken ausgebaut und als Inspirationslehre zur Grundlage ihres Riesenwerkes gemacht. Es wäre falsch zu sagen, daß sie Luther überhaupt damit mißverstanden habe. Sie hat ihn ganz richtig verstanden, hat nicht sorglose Ausdrücke und Ungenauigkeiten des Meisters als bewußte, starkbewertete theologische Formulierungen behandelt. Aber sie hat dennoch einen Luther mißverstanden und mißbraucht: nämlich den reformatorischen Luther. Sie hat auf seinen mißratenen Formulierungen weitergebaut — den Luther zu ihrem Führer gemacht, der sich auf der Höhe seines reformatorischen Selbstbewußtseins nicht zu behaupten gewußt. Beweis: Solange sich der selbstsichere genuine Lutherglaube das Recht nimmt, ganze Bücher als des Kanons unwürdig zu verwerfen, kann die Inspirationslehre der Orthodoxie nicht Anspruch machen, reformatorisch-lutherisch zu heißen. Und zweitens: Luther hat selbst durch das Dringen auf die Hochhaltung des Wortsinnes, die Verwerfung der allegorischen Schriftauslegung, die unentbehrliche Stütze der Verbalinspirationsvorstellung zertrümmert.

Nenne eine Hauptstelle, E. A. 33, 24 ff.

„Denn ich habe oft gesagt, daß wer in der heiligen Schrift studieren will, soll ja darauf sehen, daß er bei den einfältigen Worten bleibe, wie er immer kann, und ja nicht davon weiche, es zwinge ihn denn irgend ein Artikel des Glaubens, daß mans müsse anders verstehen, denn die Worte lauten. Denn wir müssen deß' sicher sein, daß kein einfältiger Rede auf Erden kommen sei, denn was Gott geredet hat."

Es ist hier genau wie mit der Unterscheidung von Bibelganzem und Gotteswort. Luther fühlt deutlich das Richtige und läßt sich doch durch Zeitnöte halbwegs davon abwendig machen. Er fühlt, daß die Begründung der Glaubwürdigkeit

des Evangeliums nicht mit Verbalinspiration zu machen ist, und vom Wortsinne niemals abgewichen werden darf. Und doch fand er nicht den korrekten theologischen Ausdruck für die notwendige objektive Größe, auf deren Grund unser Christentum unerschütterlich feststeht, und kennt darum Ausnahmen und Nötigungen zur Allegorisierung. Beides hängt innig zusammen. Macht man den Bibelbuchstaben zum Fundament, so kann man der allegorischen Exegese nicht entraten. Denn sie ist das einzige Mittel, innerlich unannehmbare Glaubensgedanken der Schrift durch Umdeutung willkürlich, der Stimme des Herzens folgend, außer Kurs zu setzen. Macht man das Evangelium im Evangelium zur Basis, braucht man die allegorische Methode nicht mehr. Denn dann hat man die Freiheit des Richtens über alle Glaubensgedanken und kann ihrem eigentlichen Sinne offen ins Auge sehn.

Indem Luther Inspiration und wörtliche Erklärung gleichbetonte, hat er seiner Kirche den Dienst geleistet, die falsche Begründung des Schriftprinzipes auf die Inspirationstheorie, die Lehre vom supranaturalen Zustandekommen des Kanons, ad absurdum zu führen. Darüber hinaus ist seine theologische Darlegung des Erlebten nicht gekommen. —

Sehen wir uns nun unter den heutigen Dogmatikern um, wer von ihnen die theoretische Distinktion des originalen, will sagen für uns maßgebenden Luther vollkommen zu leisten weiß, so ist wiederum Wilhelm Herrmann der unbeirrbare Führer. Wer ihn einmal darüber sprechen gehört, oder neben dem „Verkehr des Christen mit Gott" seine Reden und Aufsätze über „die Bedeutung der Inspirationslehre für die evangelische Kirche", „die Offenbarung", „den evangelischen Glauben und die Theologie Albrecht Ritschls", „die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie" (und die übrigen allbekannten) gelesen hat, der sollte nicht mehr fehl gehen können. Ich gebe mir Mühe seine Hauptbegründungen zu wiederholen!

In dem Gemisch falscher und richtiger Gedanken, das

bei der Orthodoxie durch den Anschluß an den ganzen Luther entsteht und seinen greifbarsten Ausdruck in der (heute nur gemilderten) Inspirationstheorie der großen Orthodoxie findet, ist das Wahrheitsmoment folgendes. Die Theologie muß imstande sein, die Autorität zu bestimmen, der der Christ sich unbedingt untertan weiß und die seinem religiösen Sein den Halt, die Selbstsicherheit verleiht. Aber diese Autorität kann nicht so stabiliert werden, daß man jedes beliebige Schriftwort als Glaubensgesetz gebraucht; denn damit würde ein Buch über die Offenbarung Gottes in Christus gestellt. Noch einmal: Der „Grund des Glaubens" ist im Christentum der Eindruck, den die persönliche Lebensmacht Jesu, wie die Schrift sie zugänglich macht, in uns wirkt.

Ist einem Menschen die in der Person Jesu auf ihn wirkende geistige Macht Offenbarung Gottes geworden, dann kann er aus allem, was er irgendwie als einen Ausdruck dieser Tatsache ansehen kann, ein Wort Gottes an sich vernehmen. — „Gottes Wort" an uns ist demnach streng gefaßt nur die Tatsache der Person Jesu, wenn sie uns dadurch zur Sanktion des religiösen Lebens wird, daß wir durch sie Gottes so gewiß werden, daß wir ihn nicht mehr leugnen können. Alles Andere in der heiligen Schrift kann für uns, indirekt, die Bedeutung eines göttlichen Wortes an uns bloß dadurch empfangen, daß wir es als eine Wirkung seiner Kraft oder als eine Vorbereitung auf ihn verstehen lernen. Es ist also eine sekundäre Erweiterung des Begriffes „Gottes Wert", wenn ich so das nach einer unerschütterlichen Sanktion verlangende persönliche Leben der Vorläufer Jesu und das vom Bewußtsein, durch Jesus diese Sanktion empfangen zu haben, getragene persönliche Leben seiner Jünger bezeichne. — Soweit die Glaubensgedanken der biblischen Autoren mir nicht als Ausdruck dieses Erlebnisses verständlich werden, sind sie für mich nicht „Wort Gottes". Damit ist nicht gesagt, daß sie dieses Verständnis für mich niemals gewinnen könnten.

Auf jeden Fall aber kann das evangelische Schriftprinzip für uns, soll es nicht das Wesen des evangelischen

Christentums von Grund aus zerstören, keine andere Bedeutung haben, als daß wir letztlich allein in der heiligen Schrift das geistige Sein Jesu und was Gott uns dadurch sagen will erkennen können. Diesen Wert hat für uns nicht Jesus um der heiligen Schrift willen, sondern umgekehrt. — Die erste Offenbarung Gottes im christlichen Sinne wird uns das persönliche Leben von Menschen, die (durch Jesus mit der Unerschütterlichkeit des Gottvertrauens und der Unwiderstehlichkeit der Liebe erfüllt) unsere „Christusse“ werden. Von ihnen sehen wir uns aber zuletzt immer wieder an den Christus gewiesen, dessen Bild die Schrift uns zugänglich macht, und dessen Reflex die Glaubensgedanken der biblischen Berichterstatter uns zutreffend zeigen.

Hingegen ist die Art der Inspirationslehre, das besondere Ansehen der heiligen Schrift zu begründen, ganz unbeweisbar und steht in Widerspruch mit offenkundigen Tatsachen. Sie ist das Danaergeschenk der jüdischen an die christliche Theologie. Alle Abschwächungen machen sie nicht richtiger. Man kann sich der Notwendigkeit, die Inspirationstheorie aufzugeben, auch nicht durch den Hinweis entziehen, daß der supranaturale Charakter der Bibelentstehung als eine über die Einsicht der Vernunft hinausragende Tatsache, die rationale Widerlegung dieser Tatsache unmöglich mache. Denn der Vernunft zugängliche Einzelheiten der Bibel widerstreiten der Annahme ihrer absoluten Irrtumslosigkeit. Und auch das durch die Inspirationstheorie zu Hilfe gerufene „Zeugnis des heiligen Geistes“ im Herzen vermag nicht zu erweisen, daß die Bibel aus dem Geiste Gottes allein entstanden sei. Einmal empfangen wir dies Zeugnis nicht aus allen Bestandteilen der heiligen Schrift, zweitens empfangen wir es nicht nur aus ihr. Der Kreis ist das erste Mal zu groß, das zweite Mal zu klein gezogen. — Die Summe dieser Theologie ist der famose Zirkelschluß: von der Göttlichkeit der heiligen Schrift überzeugt nur die Erfahrung ihrer Göttlichkeit im Herzen; aber wer zu diesem Glauben kommen will, muß von

der Göttlichkeit der heiligen Schrift überzeugt sein, was er beweist durch Annahme ihrer Lehren. Das ist, mag sie sich noch so sehr winden, die ganze Weisheit der orthodoxen Theologie bis auf den heutigen Tag geblieben. —

Dies ist die reinliche Scheidung der Geister, welche sich schon aus der immanentkritischen Luthererklärung zwingend ergibt. Sie stellt, ganz wie bei Kant, vor die unausweichliche Alternative: Anschluß an das schöpferische Prinzip oder an die Rückständigkeiten, an das Mangelhafte der Ausprägung. Es liegt nicht so, daß beide Arten der Luthererklärung mit gleichem Rechte etwa nebeneinander ständen. Es ist nachweisbar, daß nur die „freisinnige“ Interpretation im Rechte ist. Wer sich nicht blauen Dunst vormacht, der erkennt das Entweder-Oder: dem reformatorischen Prinzipe Luthers folgend es auf die Freiheit des Glaubens zu wagen, Herr aller menschlichen Autoritäten! oder seinen Grundsatz vom selbstgewissen Glauben für eine Anschauung zu erklären, die (so pflegt man ja dann zu sagen) sich mit dem biblischen Evangelium nicht in Einklang bringen läßt, sich vor Herz und Gewissen des reifenden Christen nicht erprobt und bewährt, kurz eine ketzerische Entgleisung des Reformators, und also schwindelnd vor der Evangelischen Freiheit sich zu den katholischen Elementen in Luthers Position zurück zu retten.

Die Frage nach dem „richtigen“ Luther ist zwingend eindeutig beantwortbar, das mangelnde Recht der Orthodoxen, sich Luthers echte Söhne zu nennen, unwiderleglich nachzuweisen!

Es gehört zu den für seine Gegner unangenehmen Seiten Herrmanns, daß er niemals den Mund auftut, ohne etwas herzerquickend scharf klar zu stellen. So neuerdings in Nr. 10 der „Christlichen Welt“ (Ein theologisches Votum zur Sache Jathos) die unzulässige Bevorzugung dieser Epigonenorthodoxie in unserer Kirche.

„Sie duldet in ihrer Mitte zahllose Pfarrer, die der Gemeinde unaufhörlich die Vorstellung beizubringen suchen, der Glaube, der die Erlösung des Menschen bedeute, müsse mit der Zustimmung zu den Erzählungen von vergangenen Ereignissen seinen Anfang nehmen. Ich tadele die Landeskirche wegen dieser Toleranz (!) nicht, denn ich meine zu sehen, daß ihr unter den jetzigen Verhältnissen, bei der Verfassung der durch den Staat begünstigten Theologie (!), nichts Anderes übrig bleibt, als solchen Unfug (!) zu dulden. Ich habe aber auch die Zuversicht, die, die so predigen, werden daneben doch oft zum Ausdruck zu bringen wissen, worauf es in der christlichen Gemeinde ankommt, wenn sie den Weg zu dem Gott finden will, der ihr Erlöser ist. Wollten wir solche Verkehrtheiten gewaltsam beseitigen, wie es den Juristen — auch denen, die sich Theologen nennen — als ein bequemes heiliges Recht gilt, so würden wir auch die Glut fortschaffen, die wir noch unter dem Schutt (!) bemerken können . . . Indem jene mit einer Forderung den Glauben erzwingen wollen, beweisen sie, daß sie eine den Glauben schaffende Tatsache (!!) offenbar nicht kennen."

IV.

Ich bin nun jedoch der Meinung und habe bereits angedeutet, daß in der Bestimmung des Verhältnisses jener glaubenschaffenden Tatsache zu den Glaubensgedanken nicht nur für den ebenso wohlmeinenden als harthörigen Ihmels, sondern tatsächlich, Herrmann die letzte Schärfe noch nicht erreicht hat. Seine Scheidung von Glaubensgrund und Glaubensgedanken löst nicht die Frage nach dem Wertverhältnisse der beiden und den Wertabstufungen der Glaubensgedanken untereinander in einer Weise, daß garnichts mehr auszumachen bliebe.

Die Frage, die wir ihm stellen, lautet so: Gibt es einen von allen anderen grundsätzlich verschiedenen, rein explikativen Glaubensgedanken, das heißt einen Gedanken, der nichts enthält, als die reine Paraphrase der affektativen religiösen Gefühlsbestimmtheit in Begriffen, oder ist bereits dieser erste allgemeine und umfassende Glaubensgedanke augmentativ? Mit anderen Worten: Wird bei dem Versuche, das religiöse Erlebnis begrifflich zu erfassen, eo ipso etwas addiert, das nicht im religiösen Erlebnisse selbst schon eingeschlossen liegt?

Die Antwort muß, wenn ich recht sehe, auf „augmentativ"

lauten: Grund allgemeiner psychologischer und logischer Erwägungen, denen eben jener Punkt in unserem Lutherbefunde Bestätigung gibt, der für Jhmels zu sprechen scheint; oder allgemein gesprochen: für die Traditionalisten.

Wie in Kultus und Priestertum konkrete Gestalt, so schafft sich die Religion in Mythologie und Lehre (dort walten soziale — hier individualpsychische Notwendigkeiten!) eine vorstellungsmäßige Objektivation. Aber ebenso falsch, wie Priestertum und Kultus mit Religion gleichzusetzen, wäre es: den Niederschlag der religiösen Gefühlsbestimmtheit in sekundären gedanklichen Gespinsten mit ihr selbst zu identifizieren. Andererseits ist zu betonen, daß die reine affektative Gefühlsbestimmtheit nur eine logische Abstraktion, kein psychologischer Befund ist. In Wirklichkeit drängt die emotionale Erregung sofort unwiderstehlich zur logischen Ausprägung in Glaubensgedanken. In der Selbstbesinnung auf das religiöse Erlebnis strömen Elemente der Weltanschauung ein. Sobald wir durch Besinnung auf den Akt der religiösen Befruchtung der Religiosität Zuständlichkeit, Dauer verleihen wollen, ist das nur möglich durch augmentatives Einströmen philosophischer Bestandteile. Von ihrer Schärfe und Richtigkeit wird damit das religiöse Erlebnis relativ abhängig: so zwar, daß die Glaubensgedanken niemals für die Frömmigkeit schöpferisch, wohl aber von umgestaltender oder destruktiver Geltung werden können.

Bei Luther lag das so! In einer Reihe von Aussprüchen über den Glauben kam dieses Einströmen von intellektuellen Elementen erdrückend und unglücklich zum Ausdrucke; überall da, wo die paulinische Anthropologie und Geschichtsbetrachtung direkt in die Erscheinung trat. Dann wird ihm das Gottvertrauen zum Ausdrucke nicht seines persönlichen Erlebens, sondern — traditionalistisch — der Eindruck der Persönlichkeit Jesu erläutert durch die paulinischen Vorstellungen vom Sündenfall, der Erbsündlichkeit, ihrer Wettmachung durch das rechtfertigende, Gottes Zorn tilgende stellvertretende Leiden und Sterben des zweiten Adam am Kreuze.

In der anderen Reihe von Lutherworten kommt alles das nicht zur gleichen Geltung. Dafür lohnt es sich, die Auslegung zum ersten Gebote in E. A. 21 und 16 (Sermon von den guten Werken) nochmals näher anzuziehn.

Hier erweist sich Luther als der geniale Religiosus. Worauf es ihm bei seiner Glaubensbestimmung ankommt, ist: das Religiöse in seiner Eigenart herauszuheben und (polemisch gegen die katholische Werkgerechtigkeit) in seiner Sonderart und seinem Zusammenhange mit dem Sittlichen zu bestimmen. Wähle E. A. 16², 121 ff:

„Also ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht gegen Gott lebet, weiß alle Dinge, vermag alle Dinge, vermißt sich aller Dinge, was zu tun ist, und tuts alles fröhlich und frei, nicht um viel guter Verdienst und Werk zu sammeln, sondern daß ihm eine Lust ist, Gott also wohlzugefallen, und läuterlich umsonst Gott dienet, daran benuget, daß es Gott gefället" (128). Weiter Seite 134 f.: „Daraus merk selber, wie weit auseinander seien, das erste Gebot nur mit äußerlichen Werken und mit innerem Vertrauen erfüllen . . . Wo sind nun die, die da fragen, welche Werke gut seien, was sie tun sollen, wie sie fromm sein sollen? ja, wo sind auch die, so da sagen, wenn wir von dem Glauben predigen, daß wir keine Werke lehren oder tun sollen? Gibt nicht dies erste einige Gebot mehr zu schaffen, denn Jemand tun mag? Wenn ein Mensch tausend, oder alle Menschen, oder alle Kreatur wäre, so wäre ihm dennoch hier genug aufgelegt, und mehr denn genug, so ihm geboten ist, er solle allezeit im Glauben und Zuversicht zu Gott leben und wandeln, je auf keinen anderen solchen Glauben stellen und also nur einen, den rechten, keinen anderen Gott haben . . . Wohlan, so heb an und übe sich, wer da will fromm sein und voll guter Werke werden, und übe sich selbst in allem Leben und Werken, zu allen Zeiten an diesem Glauben, lerne täglich alles tun und lassen in solcher Zuversicht."

Das ist eine Glaubensbestimmung fern allem Traditionalismus. Ebenso steht es mit einer zweiten, ihm höher geltenden Stufe der Glaubensbewährung (128 f.):

„In den Werken ist der Glaube noch gering und schwach. Laß uns weiter fragen, wenn es ihnen übel geht an Leib, Gut, Ehr, Freund, oder was sie haben, ob sie dann auch glauben, daß sie Gott noch wohlgefallen, und er ihr Leiden und Widerwärtigkeit, sie sein klein oder groß, gnädiglich über sie ordne. Hier ist Kunst, zu Gott, der sich zornig stellet nach allem unserm Sinn und Verstand, gut Zuversicht haben und Besseres sich bei ihm versehen, denn sichs empfindet." Weiter: „Welche Gott in solchem Leiden trauen und eine

gute feste Zuversicht zu ihm behalten, daß er über sie ein Wohlgefallen habe, denselben sind die Leiden und Widerwärtigkeit eitel köstlich Verdienst und die edelsten Güter, die niemand schätzen mag. Denn der Glaube und die Zuversicht machen alles köstlich für Gott, das den Anderen aufs allerschädlichste ist."

Nicht anders der dritte Grad!

„Ueber das alles ist des Glaubens der höchste Grad, wenn Gott nicht mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tod, Hölle und Sünd das Gewissen straft und gleich Gnad und Barmherzigkeit absagt, als wolle er ewig verdammen und zürnen. . . Hier zu glauben, daß Gott gnädigen Wohlgefallen über uns habe, ist das höchste Werk, das geschehen mag von uns in der Kreatur, davon die Werkheiligen, und Guttäter garnichts wissen." (129 f.)

Im Resumé! Das Wesen der christlichen Frömmigkeit bedeutet: „Einen Gott haben heißt etwas haben, darauf das Herze gänzlich trauet". (Man lese E. A. 21, 35—42!) Und Quintessenz des Glaubens ist: fiducia misericordiae divinae, überwundene Gewissenspein!

Aber damit stehen wir an dem Punkte, wo die liberale Theologie sich in zwei Lager scheidet. Die Ritschl-Jünger setzen mit Melanchthon hinzu (misericordiae divinae) promissae in Christo, im Sinne von „durch Christus erworben", sagen mit Luther: „Der Glaube ist Gottes Gabe und Gnade durch einen Menschen Christum erworben"; die Jungliberalen streichen nicht das Sündgefühl, — aber die Sühnetheorie. Der Realgrund des göttlichen Erbarmens, Christus, wird ihnen zu Jesus, dem Erkenntnisgrunde des gnädigen Gottes. Ecco! — Das ist auch die Ursache, warum weder Brieger noch Herrmann sich gern „liberale Theologen" im engeren Sinne genannt hören.

Nochmals: es ist nicht so, daß die Jungliberalen bewußt von Luther abrücken, indem sie sich scheuen, Sündenleid und Buße als unbedingte Voraussetzungen der christlichen Frömmigkeit anzuerkennen. Das hieße, das an sich lobenswerte Streben, Religion und modernes Zeitbewußtsein zu versöhnen, durch Preisgabe der christlichen Eigenart befriedigen. Nein, sie anerkennen diese Vorbedingung vollkommen. Aber sie geben den lutherischen Gedankenaufbau noch um ein letztes

Stück mehr preis, ohne damit seine Grundlage, das Prinzip des selbstgewissen Glaubens aufzugeben. Ja sie meinen dies Prinzip damit rein, von Schlacken unhaltbarer Glaubensgedanken frei, darzustellen und durchzusetzen.

Ich will die verschiedenen Ansichten klar zu legen versuchen.

Unzweifelhaft: quantitativ betrachtet steht Ihmels Luthern näher als Herrmann, aber qualitativ Herrmann näher als Ihmels. — Unbewußt kann Luther dahin kommen, Worte vom Glauben zu prägen, in denen die Vorstellungen des zweiten Hauptstückes irrelevant bleiben. Aber es ist charakteristisch, daß dies zumeist bei der Erklärung des ersten Hauptstückes geschieht; und, darum befragt, hätte der Reformator auch diese Worte nach dem zweiten Artikel ausgelegt.

Die Jungliberalen sagen: Das wissen wir sehr wohl. Aber das ist uns ganz gleichgültig. Das bindet uns nicht. Uns bindet nur die große neue Grunderkenntnis von der Erhabenheit des religiösen Erlebnisses über alle äußeren Autoritäten und der Freiheit der Forschung. Und diese Forschung, dem Neuen Testament zugewandt, hat uns gezeigt, daß das Christusbild der lutherischen Glaubensgedanken ein falsches war. Der Christus, nach dem Luther den Wert der neutestamentlichen Schriften beurteilte, war der paulinisch-johanneische. Darum schreibt er E. A. 63, 114 ff.:

„Es ist Johannis Evangelium und Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Skt. Petri erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern . . ., denn in diesen findest du gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünd Tod und Hölle überwindet und das Leben Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches ist die rechte Art des Evangelii usf."

und wie die berühmten Worte alle lauten.

Uns aber gilt das synoptische Jesusbild als das geschichtlich gegründetere. Da wird erkennbar, wie Jesus aus den zeitgenössischen jüdischen Problemen und Fragestellungen herauswächst. Und dieser geschichtliche Jesus ist voll guten Zutrauens

zur Kraft des Guten in der menschlichen Natur. Er kennt keinen zornigen Gott, dem erst durch ein blutiges Opfer Sühne geleistet werden müßte, eine Sühne, welche die Menschen nicht leisten können. Dieser Gott ist die Liebe an sich, und seine Gnade kann jeder ohne „Mittler" suchen (wie der verlorene Sohn im Gleichnisse). Bei diesem Jesus hat der Gedanke von der Heilsnotwendigkeit seiner Person und seines Werkes ein ganz anderes Gesicht. Dieser Anspruch ist in der originalen Frohbotschaft gegenüber dem Paulinismus wesentlich eingeschränkt. Niemals nennt in einem haltbaren Logion Jesus sich den „Heiland". Das Heilende, Rettende ist ihm personell gefaßt: Gott, — sachlich geschildert: der Glaube. Und unter Glauben versteht er nicht Annahme von Lehren über seine Person, sondern Zutrauen zu Gottes Macht und Güte. Das Gegenteil des Glaubens ist für ihn darum auch nicht Zweifel an Lehren, sondern Kleinmut und Verzagtheit, Kleinglaube nicht Heterodoxie. So spricht keine zuverlässige Stelle des Evangeliums von Glauben „an" Jesus. Im Sündvergeben sieht er eine besondere messianische Aufgabe, spricht es aber Anderen nicht ab. Vor allem jedoch geschieht die Vergebung ohne Hinblick auf einen Gnadenschatz des Heilandes und ohne den leisesten Gedanken an die Heilsnotwendigkeit seines Leidens und Sterbens. — So etwa der Exeget J ü l i c h e r; ein Systematiker der Jungliberalen fehlt noch.

Dabei sind wir uns, sagen die Jungliberalen, völlig klar, daß auch wir, sobald wir das religiöse Erlebnis des Christen begrifflich zu bestimmen suchen, so wie Jesus es bestimmt hat, es a u g m e n t i e r t u m W e l t a n s c h a u u n g s e l e m e n t e bieten. A b e r d e r e n I n h a l t i s t, v e r g l i c h e n m i t Paulus, ein einfacherer, g l ü c k l i c h e r e r u n d J e s u g e m ä ß e r: Gott ist die freiwaltende allmächtige Liebe.

Zwischen den Bibelinterpreten Luther und Jülicher steht nun H e r r m a n n. Die grundlegende Aufgabe des jungliberalen Systematikers wäre es, zu zeigen (wozu der Rationalismus mit seiner Verallgemeinerung auf objektiv beweisbare Grunderkenntnisse nicht imstande gewesen): was denn nun der Real-

grund des Zutrauens auf Gottes Macht und Güte ist, die innere Autorität, wenn Jesus nur noch geschichtliches Beispiel, ein Heros oder der Heros dieses Glaubens sein soll. Mit anderen Worten! Der Jungliberale müßte auf die Frage Bescheid zu geben wissen: Was war für Jesus die Offenbarungstatsache, die ihn der göttlichen Liebesallmacht gewiß gemacht, auf daß wir mit Jesus in diesen Born der religiösen Lebenserhöhung tauchen. Denn für den Jungliberalen ist Jesus nicht mehr selbst dieser Born, sondern der Führer (vielleicht: ein Führer) zu diesem Born. — Dagegen ist das Eigenartige der Herrmannschen Glaubenslehre: ebensowenig Christus als innere Autorität oder Realgrund des Glaubens aufgeben, als zum Traditionalismus (Glaube ist Annahme von Lehren) zurückkehren zu wollen.

Seine Meinung vollkommen wiederzugeben, ist nicht ganz leicht. Erinnerungen an seine Lehrvorträge müssen den Ausschnitten des davon im Drucke Niedergelegten zu Hilfe kommen. „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ gibt zwar den Gesamtgrundriß, deckt sich aber nicht mehr ganz mit dem Herrmann von heute. Dies die Schwierigkeit! — Gelingt es ihm, die beiden genannten Momente voll zur Geltung zu bringen?

Alles religiöse Leben hat nach seiner Anschauung eine doppelte Voraussetzung: einmal das Gefühl der völligen Abhängigkeit von einer unendlichen, unser Sein umfangenden und es bestimmenden Macht, sodann das Bewußtsein der sittlichen Verpflichtung. Aber in Beidem ist nur die unerläßliche Voraussetzung für die Religion gegeben, ist nur die Empfänglichkeit für sie, nicht schon sie selbst begründet. Denn die unendliche Macht, von der unser Schicksal abhängt, Gott zu nennen, haben wir erst Ursache, wenn wir uns ihr nicht nur äußerlich, sondern innerlich, das heißt willig und getrost, unterwerfen können und müssen; und die sittliche Energie wird erst dann zur religiösen Kraft, wenn wir gerade im Augenblicke innerer Ohnmacht fühlen, wie wir, von Gott ergriffen, aus unserem Verzagen befreit werden.

Die Empfänglichkeit für die Religion wird zur Religion selbst durch das Erleben der Offenbarung. Die Offenbarungstatsache ist für den Christen die Persönlichkeit Jesu, das Erlebnis: in ihm berührt uns Gott, um uns zu helfen.

Wie geschieht das? Indem Jesus in uns das völlige Vertrauen zu Gott erweckt, das wir Glauben nennen. Die christliche Gottesidee ist eine Reihenfolge von Gedanken über Gott, die aus unserem Glauben entstehen. Der erste dieser Gedanken kommt nach Herrmann in der urgemeindlichen Bezeichnung Gottes als „Vater unseres Herrn Jesu Christi" zum Ausdrucke. Das will sagen: Der Mensch, der durch Jesus der Wirklichkeit Gottes inne geworden ist, versteht dieses Gefühl in der Ueberlegung: die verborgene Macht sorgt dafür, daß Jesus gegenüber der Welt recht behält. Gott kann Jesus nicht fallen, versinken, untergehen lassen. Das Endziel, für das Jesus sein Leben einsetzt, muß auch das Ziel der durch ihn und für ihn wirkenden göttlichen Macht sein. Gott ist die Macht, die für Jesus sorgt, ihn mit ihrer Liebe schützt, in ihrer Gemeinschaft beseligt und ihm die Kraft der Ueberwindung schenkt. Das ist die Gotteserkenntnis, die in jenem einfachen ersten Bekenntnisse der Christen zum Ausdrucke kommt. — Das natürliche Korrelat dieses Gedankens ist die Frage: ob Gott in gleicher Weise auch unser Vater sei. Von uns aus würden wir (nach Herrmann) diesen Fortschritt der Gotteserkenntnis nicht machen. Vielmehr erweckt die Begegnung mit Jesus in uns zunächst den Eindruck, von Jesus verschieden und von Gott ewig getrennt zu sein, daß wir wie Petrus bekennen: „Herr, gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch." Nur Jesus selbst kann in uns den Gedanken schaffen, daß Gott auch unser Vater, mit anderen Worten, daß er die allumfangende Liebe ist. Er ist es, weil er Jesus als die Kundgebung dieses seines Wesens in unsere Welt gestellt hat.

Diese beiden Gedanken: Gott Jesu Vater, Gott unser Vater sind der Vollumfang ursprünglicher christlicher Glaubensgedanken, alle anderen sekundär, aus ihnen abgeleitet.

Die Großzügigkeit, Einheitlichkeit und Straffheit dieser

dogmatischen Grundlegung hat, als ich sie zuerst kennen gelernt, überwältigend auf mich gewirkt, — und ihr herber Reiz wird immer seine Wirkung tun. Aber ich glaube indessen erkannt zu haben, daß neben diesen Vorzügen Mängel stehen, daß die Konsequenz, welche diese Gedankenkette so eindrucksvoll macht, mit einer entsprechend großen Einseitigkeit teuer erkauft ist. Diese Einseitigkeit wird nicht bloß zur Verständnislosigkeit gegenüber aller außerchristlichen Religiosität, sondern bedeutet auch eine gefährliche Moralisierung der Religion. Drei gewaltige Vorzüge besitzt Herrmanns Art, die christlichen Glaubensgedanken zu gewinnen. Sie bietet eine scharfe Unterscheidung Gottes von einer uns unverständlichen Naturmacht, und sie schützt uns ein für allemal gegen das Irrewerden am Gottesgedanken als dem Postulate unserer Wünsche, gegen die Zweifel des Illusionismus. Und das hat Herrmann (entgegen Ihmels) von Schleiermacher unverlierbar mit fortgenommen, daß Offenbarung nur ein persönliches Gemütserleben sein kann. — Aber er hebt das Erleben Jesu so überschwänglich über jedes andere empor, daß es letztlich allein übrig bleibt. Zwar kann man gelegentlich von ihm hören: der Christ werde bei der Besinnung auf das, was ihm in seinem Leben als das Wertvollste oder Gottes Offenbarung an sich verständlich geworden ist, zunächst auf befreiende Mächte in seiner Umgebung geführt, auf Menschen, deren Liebe ihm geholfen hat. Demnach wäre christliche Offenbarung die in der ideellen christlichen Gemeinde lebendige Gesinnungsmacht der Liebe, die in diesem Christen und jenem verkörperte Kraft vertrauenerzeugenden Gottvertrauens. Aber das bleibt für ihn transitorisches Moment. Er eilt darüber hinweg immer schnell dem Gedanken zu: zuletzt wird uns aber in dem Schoße der christlichen Gemeinde klar, daß unser höchstes Erlebnis die Berührung mit Jesu Person ist, wie sie mehr als das Leben die Ueberlieferung der Christenheit uns zugänglich macht.

Das „wandelnde Praeteritum" Luthardt hat Herrmann, um ihn zur Annahme seines traditionalistischen Glaubensbegriffes zu zwingen, die Frage vorgelegt, wie das Praeteritum

Praesens werden könne. Diese Frage hat Herrmann mit der Einschaltung des Gemeindemediums befriedigend gelöst. Aber in dem Einen hat der Dogmatismus doch noch Gewalt über ihn: die orthodoxe Gleichstellung von Christentum und Religion überhaupt ist bei ihm nicht völlig überwunden. Denn er schreibt der wunderbaren Macht des persönlichen Lebens Jesu eine Einzigartigkeit zu, neben der jede andere Offenbarung Gottes bedeutungslos würde; also: Absolutheit des Christentums. (Für die Ablehnung der „Einzigartigkeit" kann auf P. W. Schmiedel „Die Person Christi im Streite der Meinungen der Gegenwart" 1906, S. 29 und A. Drews, „Die Christusmythe, zweiter Teil" 1911, S. 210 verwiesen werden.) Daß es auch sonst Offenbarung gibt, ist für Herrmann eine theoretische Anerkennung, die praktisch wirkungslos bleibt. An diesem einen Faden hängt seine Befähigung, den Glauben mit Christus als Glauben durch Christus allein und insofern als Glauben an Christus zu konstituieren — und so den offenkundigen Traditionalismus zu vermeiden, ohne Christus als Realgrund des Glaubens aufzugeben.

Trotz diesem Mangel wird man Herrmanns Gedankenaufriß solange als das vollkommenste Erzeugnis der systematischen Theologie ansehen müssen, bis ein Jungliberaler imstande ist, zu zeigen, was für Jesus die Offenbarungstatsache war, die ihn der göttlichen Liebesallmacht gewiß gemacht hat, sodaß wir mit Jesus in diesen Born der religiösen Lebensbegründung tauchen könnten. Er müßte zugleich Lukas 5, 8 außer Geltung setzen, zeigen können, daß Jesus nicht anders als wir und sein Glaubensgrund unserem Wesen kommensurabel ist. Dies bislang immer nur behauptet oder als den heiklen Punkt gescheut zu haben, ist die Verschwommenheit des Jungliberalismus.

Herrmann könnte ihm wohl selbst den Weg dazu zeigen. Dies geschieht, wenn er Gedanken anklingen läßt wie den folgenden: In dem Augenblicke, wo der Mensch sich selbst überwindet in einer guten Tat, glaubt er an Gott. Unter

Gott ist schlechterdings nichts Anderes vorstellbar, als der allmächtige gute Wille. Also: wer gut handelt, glaubt an ihn, denn er ist davon überzeugt, daß das Gute die Macht ist, die sich zuletzt auf dieser Welt durchsetzen wird. Sonst wäre es unsinnig, anders als selbstsüchtig zu handeln. Hier erscheint der christliche Gottesbegriff vom Menschen selbst gewinnbar, ist die Notwendigkeit der Hilfe Jesu zu seiner Erzeugung eliminiert. Aber der Jungliberalismus ist zu warnen, diesen Weg zu gehen. Damit würde er den Fehler der Religionsmoralisierung teilen; zudem ist ihm zu empfehlen, alle Motive auszuspüren, die den Marburger Theologen wiederum auch diesen Weg nicht ausschreiten lassen.

Die Moralisierung der Religion ist das Moment, in dem das Schleiermachersche Erbe dem Marburger Dogmatiker entglitten ist. (Sein Grundriß der „Ethik" zeigt, daß Kant im Spiele gewesen.)

Der letzte Abschnitt dieser Untersuchung wird dartun, daß Schleiermacher zuerst den korrekten Allgemeinbegriff der Religion aufgestellt und ihre Eigenart gegenüber der Moral verteidigt hat. Für Herrmann ist charakteristisch, daß er von einem solchen Allgemeinbegriffe der Religion überhaupt nichts wissen will. Er behauptet, die Religion sei überhaupt nicht als objektive Wirklichkeit einem Jeden nachweisbar. Um sie zu sehen, müsse man subjektiv durch sie bestimmt sein, und nur soweit man an ihr selbst teil habe, könne man sie erkennen. So weiß er auch nur den einen Weg, einen Begriff vom Wesen der Religion zu bilden: die Selbstbesinnung auf das Erlebnis der eigenen Religion, die religiösen Erfahrungen und Ueberzeugungen auf dem Boden einer bestimmten Religion. Die Methode, aus den Untersuchungen der vergleichenden Religionsgeschichte den Allgemeinbegriff der Religion zu eruieren und die Reinheit seiner morphologischen Ausprägung durch psychologische und erkenntnistheoretische Bestimmungen zu gewinnen, verwirft er vollkommen. Wie gangbar und heilsam aber dieser Weg ist, wird bei Schleiermacher angedeutet werden. Diese theo-

retische Methode ist allerdings nicht der Weg der Frömmigkeit, Ueberzeugungen zu gewinnen. Darin hat Herrmann ganz recht. Aber sie ist das berufene Korrektiv religiöser Einseitigkeiten und Verengungen.

Herrmann will in den geschichtlichen Erscheinungsformen der Religion nur das überhaupt als Religion anerkennen, worin er Elemente der seinen wiederfindet. Bei seiner moralisierenden Verengung der Religion kann er naturgemäß nicht vielen solchen Spuren begegnen. Sein Mangel an hypothetischem Anempfinden und ästhetischem Einfühlen nimmt ihm völlig das Verständnis für alle, deren Religiosität nicht die gleiche moralisierende Note hat. Sein „theologisches Votum zur Sache Jathos" hat das wieder einmal schlagend bewiesen.

Alle, denen Herrmann als der freisinnige Dogmatiker gilt, ohne daß sie ihn näher kennen, sind über seine Ablehnung der Jathoschen „Theologie" (!) als einer „bodenlosen" verblüfft oder gar entrüstet gewesen. Wer ihn aber kennt, konnte gar nichts Anderes von ihm erwarten. Er wußte: Herrmann kann weniger als irgend jemand aus seiner Haut heraus; denn es fehlt ihm die Hilfe der Religionsgeschichte und Psychologie, welche befähigt, eine anders gestimmte Frömmigkeit wenigstens annähernd zu würdigen. — Er erinnert hierin an Kant.

Der Königsberger Philosoph gehört nicht zu den Vertretern einer rein theoretischen Moralphilosophie, die zum Charakter des vortragenden Philosophen neutral steht (wie etwa Simmel). Er gehört auch nicht zu denen, deren Philosophie ihrem Charakter fremd und vielmehr der Ausdruck ihres Sehnens als ihres Wesens ist (wie Schopenhauer und Nietzsche), sondern zu den Entwickelern einer erlebten Moral, die ganz aus ihrer Persönlichkeit fließt. Der Hauptzug dieser Persönlichkeit war die Herbe des Pflichtmenschen, der sich immer in seiner Gewalt hat, Sittlichkeit nur als Aufgabe kennt und an innerer Energie mehr besitzt, was ihm an Anmut fehlt. Für naturhafte Sittlichkeit hatte er nicht das leiseste Verständnis.

Herrmann scheint mir ähnlich veranlagt, voller Herbigkeit und innerer Kraft, fern der Gefahr, Religiosität mit theoretischer Weltanschauung zu verwechseln, aber auf der anderen Seite ohne Sinn für die dem künstlerischen Schaffen verwandte Art der Religion, ohne Blick für die Anmut der Gefühlsreligion, wie sie in Mystik und Romantik zwei klassische Verkörperungen gefunden hat. Naturhaft in ihrem Sein und nach innen gewandt war die Mystik des ausgehenden Mittelalters; naturhaft in ihrem Sein und nach außen blickend war die Romantik. Von beiden unterscheidet sich die moderne Gefühlsreligion durch ihren bewußten Symbolismus und das lebhafte Interesse an theoretischer Kontrolle, an der Zügelung und Wertbereicherung des eigenen Gefühlsüberschwanges durch die neue Welterkenntnis. So fühlt der jetzt meistgenannte Vertreter dieser Richtung, Jatho, ein starkes theologisches Bedürfnis, die „der Entwickelung von Philosophie und sonstiger Wissenschaft entsprechende Gottesidee zu suchen." Ein Herrmann kann dieses Bündnis scheinbar größter Gegensätze, Mystik und wissenschaftlichen Interesses, gar nicht verstehen. Denn die Natur als Quelle der Offenbarung existiert für ihn nicht, und sein theoretisches Bedürfnis ist, die Religion vom Naturerkennen unabhängig zu machen. Darum urteilt er über Jatho:

„Ferner will Jatho, damit sein inneres Erleben nicht in unklare Gefühlsschwelgerei ausarte, es in beständiger Fühlung erhalten mit den Versuchen, zu einer bestimmteren Gotteserkenntnis zu gelangen. Er meint nun, es sei allseitig zugestanden, daß diese Erkenntnis wesentlich bestimmt sei durch das Weltbild, das in dem denkenden Geist sich spiegele. Da nun das Weltbild der heutigen Wissenschaft ein wesentlich anderes sei als das der Bibel, so könnten wir auch mit den patriarchalischen Vorstellungen von Gottes Wesen und Wirken, wie sie da vorherrschen, nichts mehr anfangen. Die Entwicklung von Philosophie und sonstiger Wissenschaft nötige uns also, eine dieser Entwicklung entsprechende Gottesidee zu suchen. Daß der deutsche Bildungsphilister das gern hört, sein Pfarrer biete ihm eine auf den Höhen der Wissenschaft gewonnene Gotteserkenntnis, mag wohl sein. Aber schließlich müssen doch die einigermaßen Nachdenklichen darauf aufmerksam werden, daß derselbe Pfarrer ihnen mit feurigen Zungen davon zu reden pflegt, jeder Mensch müsse seine Erkenntnis Gottes aus seinem eigenen Erleben gewinnen.

Ist das wirklich so, so muß doch der Gottesgedanke im wesentlichen, also die Vorstellung vom Wesen Gottes, ganz unabhängig sein von der Wissenschaft, die unbekümmert um die Erlebnisse des Menschen ihre Bahn zieht." (Christliche Welt 1911 Nr. 10).

Wie konnte ein Theolog anders sprechen, dem die Natur lediglich zur Schaffung einer negativen Voraussetzung für die Religiosität taugt, weil er nur die sittliche Persönlichkeit als Offenbarung Gottes erlebt. „Bodenlos" muß ihm eine „Theologie" erscheinen, die auf der einen Seite sorglos die Symbole zum Ausdrucke des religiösen Erlebnisses wechselt, auf der anderen Anschluß an die irrelevante, ja feindliche Größe der „um die Erlebnisse des Menschen" fühllos „unbekümmerten" Wissenschaft sucht.

Es dürfte für die Lage des Protestantismus wichtig sein, diese Verhältnisse ganz klar zu sehen. — Es gibt zwei verschiedene Typen der Religiosität, nach dem verschiedenen Habitus, der unterschiedlichen Dominante im Charakter ihrer Vertreter. Bei dem einen gibt der Wille, bei dem anderen das Gefühl den Ausschlag. Herrmann ist ein ausgesprochener Vertreter der Willensreligion, Jatho repräsentiert wesentlich die Gefühlsreligion. Ein Herrmann vermag nur die sittliche Persönlichkeit religiös zu erleben, niemals die Natur. Die Natur macht für die Religion bedürftig, schafft nicht selbst religiöse Befriedigung. Herrmann weiß nichts von einer religiösen Wertung der vom Evolutionismus erarbeiteten Naturerkenntnis, weiß ebensowenig etwas von dem unreflektierten Gefühle, das „alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Unendlichen auflöset" (Schleiermacher „Reden", Werke I S. 26). Im Gegenteil: nur die sittliche „Tätigkeit", die über das Bloßnatürliche erhebt, ist ihm Quellstube des religiösen Lebens. Der Gedanke Gottes als des Absoluten, des Ewigseienden, der Macht über Raum und Zeit ist für ihn inkommensurabel mit dem lebendigen Gotte des Glaubens. Diesem begegnen wir in dem keiner Wissenschaft zugänglichen Augenblicke, wo in uns ein neues persönliches, geistiges Leben geweckt wird, das sich von dem Leben der Natur losringt. Die

Natur spricht nur zu seinem Intellekte, in dem Gedanken der Wissenschaft, welche die erkennbare Welt im Absoluten gegründet denkt. Sie ist ewig stumm für sein Gefühl. Der Gedanke, in dem Wissenschaft und Gotteserkenntnis sich berühren, ist bei ihm ein ganz abgeleiteter; wir glauben an Gott als den Herrn der Welt bedeutet für ihn: wir glauben, daß die geistige Macht, die Jesus schützt und sein wie unser Dasein in den Zusammenhang dieser Welt eingefügt hat, auch diese weltlichen Bedingungen unserer Existenz beherrschen und unsere Lebensaufgabe über die Hemmnisse dieser Existenzbedingungen zum Siege führen müsse. Mit anderen Worten: Herrmann kennt nur den überweltlichen Gott. Darum bleiben ihm die beiden Gedanken „Jeder Mensch muß seine Gotteserkenntnis aus eigenem Erleben gewinnen“ und der andere von der „Abhängigkeit der Gotteserkenntnis von dem jeweiligen Weltbilde der Wissenschaft“ unvereinbar. Für seine moralisierende Verengung der Religion, aber eben nur für sie, ist der Schluß zutreffend: der Gottesgedanke müsse „im wesentlichen ganz unabhängig sein von der Wissenschaft“.

Die beiden genannten Typen der Frömmigkeit lassen sich in ihrem Widerspiel durch die ganze Menschheitsentwickelung verfolgen. Und, wenn ich recht sehe, macht die Beschränkung der menschlichen Natur es unmöglich, daß ein Mensch beider Einseitigkeiten meide und beider Vorzüge zu einem höheren Dritten verschmelze. Aber möglich müßte es nach meiner Ansicht in der protestantischen Kirchgemeinschaft sein, daß jede der beiden Charakterarten die andere soweit verstehen lerne und soweit in die Beschränktheiten der eigenen Art Einsicht gewinne, daß sie sich gegenseitig hochschätzen und Freude haben am Reichtum des religiösen Lebens.

Denn auch die Gefühlsreligion hat unstreitig ihre starken Vorzüge. Herrmann hat ausdrücklich „die bleibende Bedeutung der Mystik für das christliche Leben“ im ersten Kapitel des „Verkehrs“ anerkannt. Was sie ihm näherkommen läßt als den Traditionalismus, ist ihre wirklich religiöse Begründung

des Offenbarungsbegriffes: daß Offenbarung nichts Anderes sein kann, als ein Erlebnis des Frommen, in dem er Gottes Berührung erfährt. Was er an der Gefühlsreligion nicht versteht, ist ihre Behauptung, dieser innere Vorgang, die Gefühlserregung der Seele sei aus sich selbst deutbar. Er setzt dabei die spezifisch-christliche Frömmigkeit mit der Frömmigkeit überhaupt gleich und vergißt, daß dieses christliche Verständnis der Religion als unbeschränktes Vertrauen auf die göttliche Liebesmacht, von der er sagt, sie könne nur durch Jesus und um Jesu willen gewonnen werden, für Jesus Deutung der religiösen Erhebung aus ihr selbst heraus gewesen ist. Das Wie zu zeigen, ist die Kardinalaufgabe jeder künftig erscheinenden „Dogmatik". Die Gefahr der Mystik ist, die Religion gänzlich zu naturalisieren und den Höhepunkt des christlichen Vertrauensglaubens nicht zu erreichen; ihre Vorzüge: den Vollumfang des äußeren und inneren Lebens als Quelle religiösen Lebens zu besitzen und dem geheimnisvollen Akte der religiösen Erhebung näher verbunden zu bleiben. Und dies erscheint mir das Ausschlaggebende. Sicher ist eine Theologie, die um die wandelbaren begrifflichen Symbole für das religiöse Erleben nicht bange ist — die Theologie der Gefühlsreligion — verglichen mit der Herrmannschen darum nicht „bodenlos". Denn auch Herrmann wird zugeben, daß für die Bestimmung des religiösen Objektes Einheitlichkeit nur auf Kosten der Vollständigkeit zu erzielen ist. Mit anderen Worten: auch er muß eingestehen, daß der Christ zwar Gott zu „erkennen", aber nicht zu „verstehen" vermag. Gott bleibt in seiner Offenbarung doch geheimnisvoll. Wir können sein Wesen nicht in einem einheitlichen Begriffe erfassen, auch nicht dem der Liebe. Alles, was sich tun läßt, ist eine Reihe von Gedanken über ihn aufzustellen, die ohne Widerspruch auf ein Wesen nicht bezogen werden können. Je deutlicher wir hier werden wollen, um so mehr geraten wir in anthropomorphe Begriffe — also doch nur Bilder und Symbole — hinein. Und man muß schon Mitarbeiter des „Reichsboten"

sein (vgl. 1911, Nr. 42), um über den Gedanken der Neuplatoniker, Gottes Wesen sei unfaßbar und nicht einmal durch den Begriff des Wahrhaftseienden zu bezeichnen, abschätzige Bemerkungen zu machen und seine Unentbehrlichkeit für alle (auch alle christliche) Religiosität zu verkennen. (Der Kenner Indiens berücksichtige Çañkara 3, 12 und 16!)

Soweit sind wir heute mit der protestantischen systematischen Theologie, also noch keineswegs am Ziele. Den rechten Weg dazu können wir um so weniger verfehlen, je mehr wir den Grundgedanken unserer kritischen Lutheranalyse festhalten, daß nicht der Theolog, sondern der religiöse Genius der Ausgangspunkt einer neuen Entwickelung gewesen. Erst damit ist die grundlegende Scheidung von Religion und Theologie gewonnen. Auf theoretischem Gebiete kommt Luther weder an Calvin, noch vollends an Zwingli heran. Aber in seiner religiösen Grundhaltung birgt sich die Kraft eines starken persönlichen religiösen Erlebens, darin kaum ein Anderer der Reformatoren sich mit ihm messen kann, und das einen neuen Blick in das Sein bedeutet.

Die Lutheranalyse hatte verschiedentlich Ursache, die Peripherie des Schleiermacherproblems schon zu durchschneiden. Seine eingehendere Behandlung soll dieser Skizze noch eine letzte Vertiefung und der methodologischen Frage einige weitere Perspektiven geben.

V.

Ist **Schleiermacher** kein Genie (worüber wir nicht streiten wollen), dann sicherlich ist er des Genies nicht zu ferner Verwandter. Denn der genialische Trieb universeller Apperzeption, die nichts unlebendig läßt, ist ihm verliehen, — die natürliche synthetische Kraft, aus der Idee eines Ganzen heraus, in dem er fortwährend lebt, alle Gebiete des Seins zu durchdringen, ihm geschenkt. Diese Expansionskraft hat aus dem intuitiven Erfassen des Religiösen in den zwangloseren Gedankengängen der „Reden“ und „Monologen“ das System einer allgemeinen Weltanschauung geboren. Aus der

Bestimmung des Verhältnisses der Religion zur Moral und weiter dieser zur Gesamtphilosophie und aus dem platonisierenden Aufbau Dialektik, Physik und Ethik wird sie gewonnen. Die religiöse wird in den Rahmen der Gesamtphilosophie gestellt. Die ganze Theologie wird, philosophisch gesehen, Teil der Ethik. — Des Genies nicht zu ferner Verwandter!

In dieser Perspektive und der Methode seines theologisch-systematischen Denkens liegt die Bedeutung Schleiermachers, ist er gleichermaßen als Religionsphilosoph und als Dogmatiker der Wendepunkt, den Kant für die Philosophie bezeichnet.

In den Reden „über die Religion" wird das Verhältnis der Religion zur Philosophie erstmalig, mehr gefühlsmäßig als wissenschaftlich, richtig bestimmt: hier die höchste subjektive emotionale, da die entsprechende intellektuelle objektive Funktion des Geistes gegenüber demselben Stoffe, dem „Universum" oder Weltzusammenhang. Für die philosophische Nachprüfung und geschichtliche Belegung der Richtigkeit dieser Behauptung kann auf Raoul Richters Vortrag im Leipziger philosophischen Vereine „Philosophie und Religion" (Leipzig 1905) verwiesen werden. (Von ihm übernehme ich auch den Terminus „emotional".) Der Satz der ersten Rede, daß die Religion „aus dem Inneren jeder besseren Seele notwendig selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht", wird in der zweiten Rede näher im Sinne Richters so erläutert: Die Religion ist, verglichen mit „Metaphysik" und „Moral", ihnen gleich im Objekte, verschieden von ihnen in der Funktion. Psychologisch angesehen tritt keine dieser Funktionen jemals rein, für sich allein auf. Doch um ihre Eigenart zu erfassen, muß man sie künstlich trennen.

„Stellet Euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und Moral, so werdet Ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm. . . Soll sie sich also unterscheiden, so muß sie ihnen, ungeachtet des gleichen Stoffes, auf irgend eine Art entgegengesetzt sein, sie muß den Stoff ganz anders behandeln, ein anderes Verhältnis des

Menschen zu demselben ausdrücken oder bearbeiten, eine andere Verfahrungsart oder ein anderes Ziel haben: denn nur dadurch kann dasjenige, was dem Stoff nach einem Anderen gleich ist, eine besondere Art und ein eigentümliches Dasein bekommen."

Diese Einsicht ist die große Epoche gegenüber den beiden Abschnitten der Vorentwickelung. Den ersten dieser Abschnitte charakterisiert die Usurpation der philosophischen Domäne durch die Religion: so Augustin und Thomas von Aquin, die Marksteine des christlichen Dogmatismus. Den zweiten Abschnitt macht die umgekehrte Vergewaltigung kenntlich: so Descartes und alle Vertreter der philosophischen Vernunftreligion. Das Nähere gibt wieder Richter. Selbst Kant, als ein Janus, gehört noch halb zur zweiten dieser Perioden, wo er die Allgemeinpostulate Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum eigenen Stoffe „einer Zwitterfunktion erkennenden Wollens und wollenden Erkennens" erhebt. — Entsprechend seiner Einsicht in die emotionale Natur der Religion macht Schleiermacher nun zur methodologischen Forderung seiner „Glaubenslehre", nichts in der systematischen Theologie darzustellen, als die Entfaltung dieses psychischen Prozesses religiöser Emotion in Gedanken. „Christliche Glaubenssätze sind christlich-fromme Gemütszustände" (oder „frommes Selbstbewußtsein, fromme Erregung, Neigung und Bestimmtheit des Gefühls") „in der Rede dargestellt".

Dieser Schritt ist (in Analogie zu dem von Kant Gesagten) eine Epoche, wie sie nur zwei ihresgleichen in der ganzen Geschichte der christlichen Dogmatik hat, einmal mit dem Namen Luther, die erste mit dem Namen Augustin bezeichnet.

Augustin, der Westeuropäer, fand an der wesentlich physischen Bestimmung des Heils durch die orientalisch-griechische Kirche als Vergottung kein Genüge. Er empfand das Heil als vorwiegend sittliches Bedürfnis des sündigen Menschen. Darum pflegte er vor der theologisch-spekulativen Dogmatik der Ostkirche mit den beiden Hauptlehren vom Gott-Logos

und der Trinität eine anthropologisch-soteriologische Dogmenreihe. Hier wird der Seelenzustand des Menschen, Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürfnis, zum Angelpunkte der Betrachtung, während die Morgenländer von philosophisch bestimmten theosophischen Spekulationen ausgegangen waren. Nicht, daß nun Eines das Andere verdrängt hätte; bloß die Betonung verschiebt sich. Der Eröffner des Mittelalters ist (und verstärkt das Mittelalter selbst) Darsteller einer objektiven Lehre, nicht eines subjektiven Gemütszustandes. Aber die das religiöse Subjekt und damit das Gefühl in seiner „Neigung und Bestimmtheit" betreffende Seite des Dogmas tritt doch ins Zentrum des Interesses.

Auch Luther, auf Augustinus fußend (und stärker wieder der erste „klassische" Niederschlag des Protestantismus in der großen Orthodoxie) bleibt Exeget der Kirchenlehre, schöpft aus dem Dogma, bloß mit beabsichtigter Einschränkung auf den biblischen Grundstock. Und Melanchthon behandelt in seinem Sinne und mit seinem Beifall in den Loci von 1521 nicht das christlich-fromme Selbstbewußtsein, sondern Lehrpunkte. Aber die Bedeutung des Subjektiven schwillt weiter an. Die fides historica weicht der fiducia, einer Frömmigkeit, deren Grund nicht die Annahme einer Lehrsumme ist, sondern gottgewirkte Gefühlsbestimmtheit, selbstgewisses Vertrauen auf Grund eigenen Erlebens. Daher wenig Theologie, um so mehr religiöse Selbstbesinnung. Die überwiegende Zahl der Ausführungen Luthers kreist um diese Bestimmtheit des Ichs. Diese wird das unmittelbare Objekt des Nachdenkens. Ihr mittelbares Objekt, die Glaubensgedanken, nun so zu behandeln, daß gezeigt würde, wie sie im gläubigen Subjekt mit Notwendigkeit erwachsen, mithin ein System der Dogmatik zu gewinnen, ist kaum in Angriff genommen. Der Reformator hat es seinen Nachfolgern hinterlassen.

Der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts konnte diese Aufgabe, ein System zu schaffen, beim besten Willen nicht glücken. Es blieb bei dürftigen Ansätzen in der syste-

matischen Organisation von Stücken. Es mußte für die Traditionalisten dabei bleiben, denn die stattliche Anzahl von loci, welche die Aufnahme in ein System weigerten, durfte als „inspirierte Wahrheiten“ nicht fallen. Neben dem, was sich zu einer einheitlichen Betrachtung der christlichen Dinge verarbeiten ließ, blieben sie unvermittelt als selbständig organisierte Details, exemte Konventikel mit dem gleichen Wahrheitsanspruche stehen. Was die reformierte Kirche anbetrifft, so hatte sie allerdings dank der theoretischen Veranlagung Calvins von Anfang an einen stärkeren Impuls für eine geschlossene Betrachtung der Offenbarung im Zentralgedanken des corpus electorum. Aber auch ihre Theologen konnten nicht zum System kommen, denn ihren Führern fehlte die subjektivistische Intuition Luthers; und erst aus dem Zusammentreffen mit dieser wird der Wille zum System zur systematischen Befähigung. (Eine fördernde Kenntnis der „theologischen Gedanken- und Lehrbildung“ des Protestantismus in ihren Anfängen vermittelt nach A. Ritschl und W. Gaß Otto Ritschls dankenswerte „Dogmengeschichte des Protestantismus“.)

Erst in Schleiermacher sind beide Bedingungen erfüllt, und ist damit die darzulegende Sache in ihrer Eigenart erfaßt. Einmal will er keine Lehre als Wahrheit darstellen, wenn sie nicht bereits Inhalt des eigenen Glaubens geworden ist. Sodann will er dieses Verhältnis der glaubensgezeugten Unterwerte zum glaubensbegründenden religiösen Oberwerte systematisch bestimmen.

Damit bricht er völlig den Bann, unter dem Luther noch gestanden, und erhebt die gelegentliche praktische zur systematisch geleiteten Selbstbesinnung. Er macht diese eigentümliche Emotion oder Gefühlsbestimmtheit und die sie abbildenden Gedanken über den Seinszusammenhang zum ausschließlichen Objekte der Dogmatik. Diese soll der Regel folgen: „nichts als Lehre darzustellen, was nicht in dem Ganzen frommer Erregungen, deren Abbild das Lehrgebäude sein soll, gewesen ist“. Nicht die Schriftlehren, sondern das Selbstbewußtsein ist Objekt der

„Glaubenslehre", — nicht θεοῦ λόγος gleich Bibelbuch, sondern ψυχὴ ἀνθρώπου die Quelle, aus der sie schöpfen will.

In Augustins Unterstreichung des Mensch-Heil-Dogmas schnellt die Wagschale mit dem Subjektiven, dem Gewichte des religiösen Funktionärs noch federleicht hoch. In Luthers Berufung auf die „mündliche Gnadenpredigt" und die über intellektuelle Stützen oder Anfechtungen erhabene Selbstgewißheit des Vertrauensglaubens sind Subjekt und Objekt in schwebender Balance. Bei Schleiermacher geht die Schale mit dem objektiven Gehalte der allgemeingültigen Buchoffenbarung ungewichtig in die Höhe. — Eine konsequente Ausschaltung, eine vollkommene Ueberwindung des Traditionalismus hat er gleichwohl noch nicht erreicht. Denn auf derselben Seite, wo er die subjektivistische psychologische Methode fordert, erhebt er den widersprechenden Anspruch: „eine Wissenschaft vom Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre" zu geben.

Aber damit sind wir schon auf den zweiten Grund gekommen, der, wie bei Kant, den Anschluß der verschiedenartigsten Schulen und Richtungen an Schleiermacher ermöglicht und ein Mangel ist: Dunkelheiten und Zwiespältigkeiten des Führers.

Der erste Grund (wo ein Vorzug die gleiche Spaltung wirkt, weil für Viele die Tiefe des Gebotenen unzugänglich bleibt) ist die skizzierte gewaltige, völlig neue Grundlegung der systematischen Betrachtung als Abbild frommer Erregungen. Sie macht Schleiermacher zum Schöpfer der modernen Theologie, der kein Späterer sich völlig entziehen kann. — Darüber hinaus sichert die Vielseitigkeit seiner Betätigung in praktischer Theologie, Politik, Aesthetik, Geschichtsforschung, als Kirchenpolitiker, Publizist, Uebersetzer und Anderes mehr ihm eine Wirkung, deren Ende noch gar nicht abzusehen ist. Der unaufhörlich in blendender Fülle aus der Tiefe seines Geistes sprudelnde Gedankenquell ist bis heute noch ebenso unerschöpft,

wie bei Kant. Vor allem aber speist Schleiermacher alle nachgeborenen Systematiker der Religion, wie alle Philosophen nach Kant, wollen sie nicht Hunger leiden, sich an dessen Tafel laden lassen müssen.

Schleiermacherianer im Vollsinne gibt es nicht mehr. Sie sind mit der Spätromantik ausgestorben. Leute, die noch unausgebeutete Parzellen seines Werkes nutzbar machen, gibt es und wird es noch zur Genüge geben. Die Theologen, welche imstande sind, die große Tat des reformatorischen Schleiermacher so zu nutzen, daß sie seinen der Vergangenheit Tribut zollenden Mängeln entgehen, sind annoch dünn gesät. Der Masse merkt man es nicht an, daß es einen Schleiermacher gegeben hat; seine Wirkung auf die Allgemeinheit liegt in der Zukunft. — Die Mitschuld hat, wie gesagt, der Meister selbst.

VI.

Schon wenn man die Beobachtung auf die „Glaubenslehre“ beschränkt, begegnet das Kernproblem der Schleiermacherforschung. Schon dann trifft man auf den Zwiespalt, der es möglich macht, daß die sogenannten Liberalen sich gleichermaßen auf sie berufen wie die Orthodoxen der Neuzeit. (Wenn auch mit verschiedenem Rechte.) Der Freisinn, soweit er konsequent ist, eignet sich die Forderung an, „die Erregung christlich-frommer Gemütszustände“ darzustellen, die anderen goutieren die Definition der dogmatischen Aufgabe als „Darstellung der in einer Kirchengemeinschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre“ unter „Berufung auf die Bekenntnisschriften und, wo diese nicht ausreichen, auf die heilige Schrift und auf den Zusammenhang mit anderen schon anerkannten Teilen der Lehre“. Der genuine, an Wert überlegene Gesichtspunkt bei Schleiermacher ist der subjektivistische. Ihn völlig abzulehnen riskiert nur noch die Pastoren-Orthodoxie (und einige Sonderlinge wie Walther und Kübel). Die Orthodoxen der Hochschulkatheder haben sich ihm nicht ganz entziehen können. Vermutlich, weil sie die Ouverture dazu bei Luther

spüren und gegen seine und Schleiermachers geeinte „Autorität“ keine runde Absage wagen. Namentlich durch die Frankschüler hat das Subjektivistische hier einigen Einfluß gewonnen; aber keinen entscheidenden. Denn der unter dem schillernden Gewande der singulären dialektischen Begabung Schleiermachers oft kaum merkliche Wechsel der Methode lehrt meisterlich, von der Darstellung der aus der christlich-frommen Erregung geborenen subjektiven Glaubensgedanken in die Reproduktion der bis auf den Ipunkt unveränderten Kirchenlehre zurückzugleiten, — alle loci als natürliches Abbild der religiösen Erregung schlecht maskiert durch die Hintertür wieder einzuführen.

Denn hinter der relativen, sozusagen sozialen, kollektiven Objektivität, die entsteht, indem zwingend aus dem gleichen Glaubensgrunde (insgesamt angeschaut) die gleichen Glaubensgedanken erwachsen, lauert die andere, absolute, vom religiösen Subjekte unabhängige Objektivi ät des supranaturalen autoritativen Glaubensgesetzes. Die Vermittelungstheologen beruhigen sich, indem sie das Hin- und Widerpendeln Schleiermachers zwischen beiden Prinzipien peinlich nachahmen. Bei Ihmels bleibts nicht bei solchem versteckten Traditionalismus. Da zieht das Alte wieder geräuschvoll durchs Hauptportal ein. Der Uebergang vom grundlegenden zum entwickelnden Teile der Dogmatik ist die nur ihm selbst verborgene Heimkehr zur schlechtgeschminkten Derbheit des orthodoxen Dogmas. — Den Willen zum System hat ihm Schleiermacher unzweifelhaft gestärkt. Den entschlossenen Rückgang des „Missouriers“ C. W. F. Walther zur Stückmethode der loci (weil es die Eigentümlichkeit der göttlichen Offenbarung sei, uns nur stückweis die göttlichen Geheimnisse zu enthüllen) macht er nicht mit. Diesen Willen konnte er ja auch schon von seinen orthodoxen Hochmeistern lernen. Aber die Befähigung zum System, Schleiermachers subjektivistische Methode, ist ein Handwerkszeug, von dem er immer eingangs erklärt Geb.auch machen zu wollen, mit dem er aber bald nichts Rechtes mehr anzufangen weiß.

Doch alles dies ist so wenig ins Gesamtbewußtsein eingedrungen, daß es erlaubt sei, ein typisches Beispiel Schleiermacherscher Verwandlungskunst vorzustellen: seine Ausführungen über Engel und Teufel. Sie sind ein ebenso lehrreiches wie trauriges Exempel dafür, wie er bei innerlicher Ablehnung eines Lehrstückes herumlaviert, um es als irrelevant beibehalten zu können. Das möchte er, weil es biblisch ist — und damit sein subjektivistischer Aufbau zugleich die Verheißung erfülle, sich mit der geltenden Kirchenlehre zu decken. Den Vorwurf des Versteckenspielens, Einschmuggelns, der Drückebergerei und Falschmünzerei, der „Schleier-Macherei" (Nietzsche) danken wir dieser Seite des Schleiermacherschen Wesens. In den Briefen Hegels (hrsg. von Karl Hegel 1887) ist nach dem Erscheinen der „Glaubenslehre" die entrüstete Frage zu lesen, ob das denn wirklich die Dogmatik der unierten evangelischen Kirche sei, was man da als solche zu bieten die Unverschämtheit und Plattheit gehabt hätte.

Ist es nicht eine Umgehung, wenn der Autor des so getadelten Buches sich mit der Aussage begnügt: die Vorstellung von Engeln enthält „keine nachweisbare Unmöglichkeit", noch „steht sie mit der Grundlage alles gottgläubigen Bewußtseins im Widerspruch"; andererseits aber ist sie „nirgends in den Kreis der eigentlichen christlichen Lehre hineingezogen" —? Die Entschuldigung: Schleiermacher handele damit ähnlich wie Luther, der alles Ueberkommene ganz ruhig stehen ließ, solange es sein neues religiöses Fühlen nicht direkt störte, hat keine Geltung für die Wissenschaft. Und in Sätzen wie: die Engelsvorstellung ist „aus den Erzählungen der Sagenzeit (!) in den dichterischen (!) Gebrauch übergegangen" und: Christus und die Apostel haben nicht mehr getan, als den Begriff so zu gebrauchen, „wie überall Jeder sich jeden volkstümlichen (!) Begriff aneignet", liegt au fond eine erkenntniskritische Ablehnung. So könnte ein Ihmels nie mitreden! — Schließlich beschwichtigt sich der Dogmatiker erleichtert damit, nicht „verpflichtet" zu sein, „etwas über ihre (der Engel) Realität festzustellen". Welch merkwürdige Selbstberuhigung! — „Das

Einzige, was als Lehre über die Engel aufgestellt werden kann, ist dieses: daß, ob Engel sind, auf unsere Handlungsweise keinen Einfluß haben darf und daß Offenbarungen ihres Daseins nicht mehr zu erwarten sind.“ (Eine Behauptung, die nur für den Sinn hat, der sie in die Sage verweist und allenfalls als ein Symbol, ein rein dichterisches Bild des göttlichen Schutzes gelten läßt.) So von ihnen sprechen, heißt: nicht an sie glauben.

So begnügt sich Schleiermacher, die Engellehre zum gleichgültigen Anhängsel neben den Aussagen der subjektivistischen Methode, bei der sein Herz ist, herabzudrücken. — Ganz ebenso steht es, wenn er die Teufelslehre behandelt. Einmal will er sie als „nicht zusammenhängend durchführbar“ aufgeben, sagt: sie sei „so haltlos, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten könne“. Man sieht, wo sein Herz ist. Man findet auf der anderen Seite aber auch wieder die vagen Floskeln, mit denen die offenkundige Ausschaltung vermieden wird: die Teufelslehre, „wie sie sich unter uns ausgebildet hat“. Der Rückzug ist gedeckt! — Entzückt wiederholen es alle Vermittelungstheologen und sind „ihrem“ Schleiermacher für die apologetische Waffe dankbar: „Wenn vom Teufel geredet werden soll, darf es nur unter der Voraussetzung geschehen, daß jeder Einfluß desselben im Reiche Gottes aufgehoben sei.“ Schleiermacher meinte das freilich anders. Für ihn heißt das wiederum: kalt stellen, ohne es zu verletzen, was die Bewußtseinsanalyse seiner genuinen Methode nicht ergibt.

Daß der Schleiermacher dieser subjektivistischen Methode wirklich der genuine ist, das Andere Relikt von prinzipiell Ueberwundenem, zeigt z. B. der Verlauf seiner Sündenlehre. Auch hier überschreitet Schleiermacher den Rahmen der subjektivistischen Behandlung. Er bleibt nicht dabei stehen, die Sünde zu untersuchen, „wie sie für uns eine Erfahrungstatsache ist“, als „Hemmung des Geistes durch die voraneilende Entwickelung der sinnlichen Funktionen“ und „der Einsicht vor der Willenskraft“. Und er begnügt sich nicht, mit Zuhilfe-

nahme anthropologischer Erfahrung zu schließen, daß dieser Bestand ein ursprünglich menschlicher, gottgesetzter, nicht durch einen Sündenfall der ersten Menschen erworben ist. So auf der einen Seite! Vielmehr taucht neben der sich so ergebenden Sündenlehre als einer deterministisch motivierten naturalisierenden Sinnlichkeitstheorie eine andere, indeterministisch sanktionierte Willens- und Verantwortlichkeitstheorie auf. Nicht auf philosophischem Wege, sondern vermittelst gummiartiger Dehnungen der Begriffe!

Nach der einen Auffassung sind wir uns der Sünde bloß als des uns fehlenden Guten bewußt. Diese entspricht allein dem Schleiermacherschen Gottesbegriffe. Nach der anderen Auffassung ist die Sünde Abwendung von Gott als unsere ureigene, von Gott nicht geordnete Tat. — Der zusammenfassende Satz über Gottes Stellung zur Sünde, daß „sofern sie nicht könne in göttlicher Ursächlichkeit begründet sein, sofern sie auch für Gott nicht sei; sofern aber das Bewußtsein unserer Sünde zur Wahrheit unseres Daseins gehöre, also auch die Sünde wirklich sei, sie auch als das die Erlösung notwendig Machende von Gott geordnet sei" enthüllt vielleicht am deutlichsten in der ganzen Partie, wie Schleiermacher sich quält, die Ergebnisse seiner Methode mit der christlichen Lehre in Einklang zu bringen. Hier taucht Gerhards liberum arbitrium in malis wieder aus der Versenkung: peccat et non potest non peccare, et tamen libere peccat.

Müller („Lehre von der Sünde") urteilt mit Recht: „Mit der allgemeinen Grundlage der Schleiermacherschen Religionstheorie steht die echt christliche Betrachtungsweise der Sünde und Erlösung in ihrem wechselseitigen Gegensatze, die Schleiermacher darauf aufbaut, in unauflöslichem Zwiespalt." Diese Differenz zwischen seiner systematischen Grundlage und dem Dogma macht ein Resumé des Lehrstückes (§ 81, 4 der 2. Auflage) ohne weiteres deutlich. Es lautet: „wohingegen nach unserer Darstellung die Sünde nur um der Erlösung willen geordnet ist" (so der Determinist) „und diese also als der mit derselben verbundene Vorteil erscheint, dem-

gegenüber aber von einem Schaden derselben nicht die Rede sein kann" (der indeterministische Dualist denkt darüber ganz anders!), „da die allmähliche und unvollkommene Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen .. gehört." Diese stufenartige Entwickelung, die der Sünde den Charakter der Verschuldung nimmt (sozialpsychologische Lösung), ist in der Tat etwas ganz Anderes, als die Kirchenlehre jemals mit dem Gegensatze von Sünde und Gnade gemeint hat. So kritisiert Frank („Geschichte und Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen seit Schleiermacher", herausgegeben von Schaarschmidt) ganz wie Müller: der das System Schleiermachers durchdringende Dualismus der Auffassung mache sich ganz besonders im entscheidenden Kapitel der Sündenlehre geltend, hinsichtlich deren er überhaupt am wenigsten die Schranken des damaligen Rationalismus durchbreche. Nur über die Quelle des Schleiermacherschen Abweichens täuscht er sich damit, die Tatsache stimmt. — Und an anderer Stelle bemerkt Frank zutreffend: es sei für ihn schwierig, ja unmöglich, die Sünde mit der schlechthinnigen Kausalität Gottes zu vereinen. Wer die Sünde, das Gottwidrige, durch Gottes Veranstaltung in die Welt eintreten lasse, hebe sie auf. Schleiermachers Versuch, doch noch ein positives Verhältnis zur Erlösungsidee zu erreichen, erscheint ihm ein oberflächliches Räsonnement, in dem er weit hinter Kants Tiefe zurück blieb. Dessen Anschauung vom „radikalen Bösen" in der menschlichen Natur findet begreiflicherweise mehr Anklang bei ihm, als der naturalisierende Evolutionismus des Dogmatikers. — Auf den Schleiermacherschen Religionsbegriff, sozusagen die erlebte Kausalität, das Abhängigkeitsbewußtsein „als Quelle seiner Entfremdung vom christlichen Erlösungsgedanken" verweist auch Clemens Schleiermacheranalyse: „Schleiermacher legt seinen Begriff vom Wesen der Religion dem Sündenbegriffe zugrunde". (Methodisch korrekt!) Ist aber Gott schlechthinnige allmächtige Kausalität, so muß selbstverständlich alle selbständige, partikulare, endliche Kausalität geleugnet werden. Damit ist der kontradiktorische

Gegensatz von Gut und Böse aufgehoben. Vergeblich quält sich der Autor bei seiner Art religiösen Erlebens dennoch zu einem positiven Verhältnis zur Kernidee des kirchlichen Dogmas zu kommen.

Schleiermacher selbst ringt sich gewiß durch all diese Unzulänglichkeiten zu dem seiner Betrachtungsweise einzig entsprechenden Resultate durch, daß „die nur allmähliche und unvollkommene Entwickelung der Kraft des Gottesbewußtseins zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf der das menschliche Geschlecht steht“, also daß die Sünde naturbedingt, unvermeidlich, allgemein und notwendig ist. Aber es erhellt, wie schwer er es uns macht, sein eigentliches Gesicht zu sehen. Denn dieser Janus ist schon mehr ein Proteus zu nennen. — Man mag nun den genuinen Schleiermacher loben oder tadeln, anerkennen oder verwerfen, darauf kommt es nicht an; sondern darauf, daß man ihn scharf erkennt und in der Theologenschaft endlich aufhört, Schleiermacherisch zu tun, ohne seine Art religiösen Erlebens zu teilen.

Die Prüfung jedes anderen Lehrstückes würde dasselbe Ergebnis zeitigen; und es gibt Bücher genug, die die Teile zur kritischen Analyse der „Glaubenslehre“ in der Hand halten. Das geistige Band kann nur der Rückgang auf Schleiermachers religiöses Grunderlebnis liefern.

Dieses ist für ihn dasselbe geblieben wie in den „Reden“. Nur wenn man das festhält, kann man die beträchtlich wachsenden Schwierigkeiten bei der Erweiterung des Blickes auf „über die Religion“ und die Predigten des gleichzeitigen Praktikers zu überwinden hoffen.

Die Situation nach dem Erscheinen der „Reden“ erinnert lebhaft an die Ereignisse des Falles Jatho. Damals schrieb Hofprediger Sack an den Autor:

„Ich kann das Buch, nachdem ich es bedachtsam durchgelesen habe, leider für nichts weiter erkennen, als für eine geistvolle Apologie des Pantheismus, für eine rednerische Darstellung des spinozistischen Systems. Da gestehe ich Ihnen nun ganz freimütig, daß dieses System mit allem dem, was mir bisher Religion geheißen hat und gewesen ist, ein Ende

zu machen scheint, und ich die dabei zugrunde liegende Theorie für die trostloseste sowohl als verderblichste halte, und sie auf keine Art und Weise weder mit dem gesunden Verstande noch mit den Bedürfnissen der moralischen Natur des Menschen in irgend eine Art von Verbindung zu bringen weiß. Ebensowenig begreife ich, wie ein Mann, der einem solchen Systeme anhängt, ein redlicher Lehrer des Christentums sein könne; denn keine Kunst der Sophistik und der Beredsamkeit wird irgend einen vernünftigen Menschen jemals überzeugen können, daß der Spinozismus und christliche Religion mit einander bestehen könnten. . . Was ist ein Prediger, der das Universum für die Gottheit hält, dem Religion nichts weiter ist als eine Anschauung des Universums; der zwischen Religiosität und Moralität durchaus keine Verknüpfung erkennt; der alle Motive zum Gutsein, die aus Religionsbegriffen hergenommen sind, verachtet und verhöhnt, der von keiner Dankbarkeit gegen einen unsichtbaren, ewig lebenden Wohltäter etwas wissen will: was ist ein solcher Prediger für ein bedauernswürdiger Mensch! Wie muß ihn bei jedem Wort, das er auf der Kanzel sagt, sein Herz des Doppelsinnes, der Heuchelei und des Verfälschens der Wahrheit aus lohnsüchtigem Eigennutz oder aus niedriger Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit bezichtigen! Lösen Sie mir das Rätsel, wie Ihnen ein Geschäft noch gefallen kann, das Ihnen doch notwendig als Frucht und als Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muß, wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus Konvenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können?"

Schleiermacher antwortete bekanntlich: „Meine Denkungsart" hat keinen anderen Grund „als meinen eigentümlichen Charakter, meine angeborene Mystik, meine von innen ausgegangene Bildung." Ihn bezichtigte sein Herz keineswegs des Doppelsinnes. Er hielt beide Positionen für ganz und mühelos vereinbar; ja er unternahm die Veröffentlichung gleichzeitig gehaltener Predigten, gerade weil er sie als eine geeignete Verteidigung ansah.

Den Vorwurf Sacks erneuerte grund des Ueberblickes über die gesamte Schleiermachersche Theologie im Jahre 1839 David Friedrich Strauß. Er vergleicht in seinem Aufsatze über „Schleiermacher und Daub" („Charakteristiken und Kritiken", Leipzig 1844 in 2. Auflage) den genuinen „Redner" mit dem späteren und dem Dogmatiker der „Glaubenslehre" und erhebt gegen den älteren Schleiermacher den Vorwurf der Unehrlichkeit. Die Uebermalungen der ursprüng-

lichen Reden über die Religion machen ihm einen widerlichen, unmoralischen Eindruck.

Die entscheidende Stelle lautet (a. a. O. S. 23 f.):

„In bestimmterer Hinsicht auf das Christentum ist es unverkennbar, daß die Reden aus dem Bewußtsein eines Solchen kommen, der sich mit seinem Empfinden und Denken noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt, sondern sich noch die Freiheit vorbehalten hat, sich beliebig da oder dort nieder zu lassen; oder dessen religiöse Virtuosität eben darin besteht, sich in alle wirklichen Religionen und noch einige andere, bloß mögliche, hineinempfinden zu können. — Als später die Niederlassung auf christlichem Boden wirklich vor sich gegangen, und für die soeben ins Leben getretene Glaubenslehre die Nachweisung christlichen Bürgerrechtes erforderlich war: stellte sich für Schleiermacher die Aufgabe, den früheren Standpunkt mit dem späteren auszugleichen, und so gab er der dritten Ausgabe der Reden eine Reihe von Anmerkungen bei, welche diesem Zweck genügen sollten. Allein statt die Differenz des späteren Standpunktes von dem früheren sich und Anderen unverhohlen einzugestehen, geben diese Anmerkungen eine solche nur auf Nebenpunkten zu, in den Hauptpunkten dagegen wird dieselbe bald unter der rednerischen Form der Schrift versteckt, bald sonst auf eine Weise weg erklärt. Diese Ueberwachung des jugendlichen Schleiermacher durch den alten, der es unternimmt, die kecken Aeußerungen des Ersteren ins Unverfängliche umzudeuten, gibt einen widerlichen Eindruck, und das Sträuben des protestantischen Kirchenlehrers gegen das Geständnis, in früheren Jahren oft nahe an manche Ketzerei gestreift zu haben, ist dieselbe Engherzigkeit im Kleinen, mit welcher die Theologen der katholischen Kirche die vornizänischen Väter zur Einstimmung mit der Athanasianischen Orthodoxie zwingen möchten. So ist es insbesondere vom Gottesbegriff unverkennbar etc."

Mehrfache theologische Ehrenretter Schleiermachers entgegnen Strauß mit dem Vorwurfe leichtfertiger Anklage. Zumeist unter gleichzeitiger verunglückter Ablehnung des Spinozismus in den „Reden" (der in der Gesamtstruktur der Weltanschauung vorliegt, nur bei dem Romantiker des quasi mathematischen Charakters verlustig gegangen ist!) wird bestritten, daß ein sittlicher Makel auf Schleiermacher falle. Denn besagte Differenz von „Reden" und „Glaubenslehre" sei aus Zweck und zweckentsprechender Methode der beiden Schriften erklärlich und tatsächlich nicht so tief; sofern er aber darüber hinaus vorhanden, sei psychologisch begreiflich, daß der Gegensatz sich dem Autor selbst verhüllte.

Aus diesem Urteile eignet sich Heinrich Scholz[1]) das Falsche an und sagt in dem eingangs erwähnten Artikel:

„Und überhaupt: ist es recht, wenn der echte Monismus und die monistisch gestimmte Theologie unserer Tage sich wieder und wieder mit erhobener Stimme auf den Verfasser der Reden beruft? Beruft sie sich damit auf Schleiermacher? Es kann nicht scharf genug betont werden, daß diese naheliegende Gleichung den allerschwersten Bedenken unterliegt, ja geradezu in die Irre führt. An wen sind die Reden über die Religion gerichtet? An die Gebildeten unter ihren Verächtern! Es versteht sich von selbst, daß ein Prophet, der gesonnen ist, Wissenshochmut und Bildungsdünkel mit ihrer Endlichkeitsbejahung vor der Größe des Ewigen niederzuwerfen, das Christentum in abgenötigter Beschränkung von seiner gebildetsten Seite her zeigt. So ist Schleiermacher verfahren, so hat er gewirkt; aber nur der Unverstand kann es tadeln, oder gar, mit einem beliebten Wort, als Falschmünzerei in Umlauf setzen, daß dieser hochbegabte Mann unendlich viel mehr Christentum in seiner glühenden Seele trug, als jene Reden auch nur ahnen lassen."

Damit ist das subtile Gewebe des Schleiermacherschen Gesamtwerkes nicht ergründet. Hier gilt vollends wie bei Kant, daß wer ihn ganz und widerspruchsvoll sich aneignet, ihn nach jenem Gedankenstrange harmonisierend umdeutet, der in die Kirchenlehre hineinführt, der schlechtere Schleiermacherjünger ist. Es ist ebenso falsch, sich auf den späteren ganzen Schleiermacher als den richtigen zu berufen, wie zu behaupten, die „Reden" brauchten von seinem christlichen Kernstandpunkte nicht einmal etwas ahnen zu lassen. — Wenn Scholzens Rechenexempel stimmte, dann brauchten sie diesen Standpunkt des eigentlichen Schleiermacher nicht zur vollen Geltung zu bringen, aber sie müßten ihn wenigstens „ahnen lassen".

Der beliebte Hinweis auf den grundsätzlich exoterischen Charakter der „Reden" meint etwas Richtiges, das gewiß nicht übersehen werden darf. Nur darf man es nicht so übertreiben, daß es falsch wird. Von Standesvorurteilen frei, nicht „als Mitglied dieses Ordens", sondern als „Mensch" spricht Schleiermacher 1799 zu gebildeten „Verächtern" der Religion. Damit sie ihn überhaupt anhören, muß er ihnen versichern: „Ich bin mir bewußt, daß ich in allem, was ich

1) Vgl. auch Heinrich Scholz „Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre", Berlin bei Duncker.

Euch zu sagen habe, meinen Stand völlig verleugne. Warum sollte ich ihn also nicht wie irgend eine andere Zufälligkeit bekennen?“ So faßt er notwendig die Religion in ihrer möglichsten Abstraktion. Nur so kann er in Lesern der Aufklärungszeit, die besten Falles bloß für Kants Doppelproblem (Was können wir wissen? und: Was sollen wir tun?) Interesse haben, Sinn für die Frage erwecken: Was erleben wir im Gemüt? Können sie dann noch die schlichte Hoheit der Religion verachten, so, erklärt er, habe er ihnen nichts mehr zu sagen.

Die „religiöse Virtuosität . ., sich in alle wirklichen Religionen und noch einige andere, bloß mögliche, hineinzuempfinden“, ist die Grundbedingung eines „Redners“ vor diesem Publikum. Seine Leser sind ja nicht Freireligiöse, sondern „Verächter“ aller Religion überhaupt. Wenn er bei ihnen Gehör finden will, muß er verstehen, zunächst einmal für die Religion überhaupt zu begeistern. Und da fraglich, von welcher Seite aus ihnen der Zugang in den Garten der Frömmigkeit ihrer Veranlagung nach gegeben ist (ob durchs Medium der Natur, des Geistes, der Menschheit, des Individuallebens oder durch welches immer), darf er seinen Ausgangspunkt nicht nehmen vom Standpunkte seiner oder einer „positiven“ Religion.

Aber das ist gar nicht der springende Punkt. Nicht auf den Ausgangspunkt kommt es zuletzt an, sondern auf den Endpunkt des Weges, den die Betrachtung des Redners erreicht. Und an diesem Ziele stehen Schleiermachers Aeußerungen über Wesen und Wert des Christentums. Das Entscheidende ist, wie Schleiermacher, wenn er bei ihm ankommt, über das Christentum (im kirchlichen Sinne), über „seine Religion“ spricht, nachdem es ihm gelungen ist, für die Frömmigkeit überhaupt zu gewinnen. Charakterisiert er es so, wie später der Autor der „Glaubenslehre“ und wie es dem jungen Prediger entsprechen würde? Und wenn nicht, warum spürt man nicht wenigstens hinter dem Redner den Vollchristen im Sinne Scholzens?

Nach den „Reden“ ist das Höchste und Wesentliche der frommen Erregung das Ergriffensein durch die endlichen Dinge hindurch vom Universum. Religion erzeugt sich unmittelbar im Gemüte eines Jeden, der sich dem Universum hingibt. Jedweder „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ ist Religion. Danach gibt es unendlich viele Anschauungen des Universums, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Religionen, unter denen keine falsch zu schelten ist. Man kann sie in Arten und Verwandtschaftsgruppen einteilen, aber keine (auch nicht das Christentum) die höchste, letzte nennen. Auch an dieses ist keine individuelle Frömmigkeit gebunden. Falls sich ihm das Universum von einer neuen Seite offenbart, hat der Mensch das Recht, es zu bekunden und die von seiner Offenbarung Angezogenen um sich zu sammeln.

Philosophisch gesprochen: der religiöse Grundwert, der Oberwert ist nichts Objektives, Allgemeingültiges, sei er was immer. Das Wertgebende liegt im Subjekte. Eine relative Quasi-Objektivität entsteht durch den Zusammenschluß Gleichempfindender zu Gruppen. Ihr höchster Wert gilt als höchster eben nur den Gleichgesinnten. Anderen wieder ein Anderes. Wer dagegen dem höchsten Werte zustimmt, für den läßt sich dann wissenschaftlich untersuchen und nachweisen, welche Mittel, Unterwerte zum höchsten Werte stimmen. Hier kann man dann mit Gründen überzeugen, beim Oberwerte nur mit Motiven überreden. Sie sind Gegenstand der Wissenschaft; er ist Gegenstand des „Glaubens“. — Darum ist der Redner Schleiermacher, sofern er auch mit Motiven und Quietiven arbeitet, sofern Prediger, Prophet und nur bedingt „Theoretiker“ zu nennen; und ist der Prediger Schleiermacher, sofern er begründet, Theoretiker. Jede Rede, die einen Gemütszustand im Sinne einer Norm umwandeln will, ist „Praxis“. Die Grenzen verfließen, und es geht nicht an, den Gegensatz der beiden Redeweisen zu übertreiben, um sich jene seltsame Rechtfertigung unseres Theologen aus der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiden Methoden zu erträumen. Fügen wir noch hinzu, daß diese Begründung der Wertlehre das

unanfechtbare Ergebnis der modernen Philosophie ist (man kann sie für die Ethik durchgeführt bei Raoul Richter in den Nietzschevorträgen — Leipzig 1903 — und der „Einführung in die Philosophie“ — Leipzig 1907 — finden), so erhellt ein von der Theologie noch nicht erkannter Wert der religionsphilosophischen Konstruktion der „Reden“. Man höre also endlich auf, den jungen Schleiermacher in seinem Besten zu verkürzen und wie einen unreifen Knaben auszuschelten, oder (was schlimmer ist) das Gewicht seiner ersten großartigen Meinungsäußerung, der die Wissenschaft Recht gibt, mit dem Schlagworte „exoterische Methode“ zu verflüchtigen.

Würde sich Schleiermacher mit seinen allgemeinen Ausführungen über die Religion überhaupt begnügen, so könnte man ruhig den Zusatz vermissen: für mich persönlich, rein subjektiv (und mit mir subjektiv für Viele) ist allerdings das Christentum die Religion, neben der keine andere Lebendigkeit und Annehmbarkeit hat.

Aber der Redner bleibt nicht hierbei stehen, sondern läßt sich auf eine nähere Bestimmung des Christentums ein, die mit der Gesamtheit der „Glaubenslehre“ (dem ganzen Schleiermacher) und den dogmatischen Voraussetzungen seiner Predigten nicht übereinkommt. Denn hinter jenen Predigten steht das unkritisierte Gesamtdogma der Kirche, und in dem dogmatischen Hauptwerke gilt als das Wesen der christlichen Frömmigkeit, „daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“. Dagegen ist nach den weitherzigen „Reden“ Jeder ein Christ, der überhaupt Mittelskräfte anerkennt, durch die die Gottheit die widerstrebende Welt in Verbindung mit sich erhält, mag man einen oder mehrere Menschen als solche ansehen. „Nie hat Jesus behauptet das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein. . . Andern ist Christus Eins und Alles geblieben, und Andere haben sich selbst oder dies und jenes für sich zu Mittlern erklärt.“ — Aber weiter: auch im Christustypus der „Glaubens-

lehre“ klafft der Zwiespalt zwischen dem Idealmenschen mit „der stetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ und dem inkarnierten Gotte des Dogmas. Und wir haben an einem anderen Lehrstücke gezeigt, daß Schleiermachers Herz nicht bei den reproduzierten kirchlichen Formeln ist, deren Gesamtheit aus der Analyse des frommen Bewußtseins sich nimmer ergeben könnte. Vielmehr hat nur das „Urbild“ mit der Vollkommenheit religiöser Lebendigkeit zum Erlösungs- als Mittlergedanken der „Reden“ die Affinität, daß eine von vielen Möglichkeiten, entsprechend der theologischen Spezialaufgabe, als unica in Erscheinung tritt.

Das bleibt das Ausschlaggebende: auch für den späteren Schleiermacher kommt die Religiosität niemals auf spezifisch christliche Weise zustande. Er gibt den Religionsbegriff der „Reden“ niemals prinzipiell auf. Als Religion gilt ihm nach wie vor selbst schon das Abhängigkeitsgefühl. Nicht begründet er das religiöse Erlebnis etwa wie Herrmann in der Begegnung Jesu, geschweige denn wie die Orthodoxen. Christus hat nicht konstitutive, sondern bloß normative Bedeutung für eine Frömmigkeit, die erlebte Kausalität ist und über die der Kirchenchrist uns belehrte, daß sie die „Quelle seiner Entfremdung vom christlichen Erlösungsgedanken“ sei. Die Durchführung des Grundsatzes, alles zu beziehen „auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“, kommt über eine oberflächliche nachträgliche Anpassung an den pantheisierenden, naturalisierenden Charakter, den die eigentliche persönliche Frömmigkeit Schleiermachers trägt, nicht hinaus. — Diesen mag man verwerfen. Aber man darf ihn nicht mit den üblichen Auslegungsmanövern hinauseskamotieren.

Die Versicherung der „Reden“: es komme gar nicht darauf an, daß Anschauung und Gefühl, das Universum spiegelnd, einen Gottesbegriff bilden; die Idee Gottes repräsentiere eine religiöse Anschauungsart neben anderen; religiöses Leben sei von ihrem Entstehen oder Nichtzustandekommen keineswegs bedingt, — diese Versicherung müßte der Theologie genügen, um sich der haltlosen harmonisieren-

den Ehrenrettungen Schleiermachers ein für allemal zu entschlagen.

Scholz charakterisiert die Predigten Schleiermachers ganz zutreffend, wenn er schreibt:

„Wer sich davon überzeugen will (daß dieser hochbegabte Mann unendlich viel mehr Christentum in seiner glühenden Seele trug, als jene „Reden“ auch nur ahnen lassen), nehme die gleichzeitig entstandene erste Sammlung seiner Predigten zur Hand. Und überhaupt seine Predigten! Man suche einmal in den vier starken Bänden, in denen sie uns überliefert sind, nach Stellen, die von Gott in Formeln wie Allsein oder Allentwickelung sprechen. Ich meine sie fleißig gelesen zu haben und kann mich auf keine einzige besinnen. An der beweglichen Art unserer Modernen gemessen, sind diese Predigten überhaupt mit ihrer strengen biblischen Haltung so unmodern wie irgend möglich. Und doch haben sie gewirkt, trotz des Teufels, der hin und her sogar, allen Gutgesinnten zum Trotz, in ihnen umgeht, gewirkt wie kaum ein zweites Werk dieses gottbegünstigten Mannes.“

Die starke Wirkung ist doch kein Argument. Bleibt: Schleiermachers Predigten sind vom Standpunkte des positiven Christentums, des Kirchendogmas aus gehalten. Bleibt, daß der Prediger, da er nicht vor Zweiflern, geschweige denn als „werbender Missionar“, als „Prediger in der Wüste“ redete, als Sprecher im Kreise durch das Band der Gemeinsamkeit geeinter Christen ohne Umweg und Abstrich in den ihnen vertrauten Formen reden konnte. Bleibt aber nicht weniger die aufgezeigte Differenz zwischen dem Standpunkte der Predigten und dem der „Reden“, nicht in ihrem Ausgangspunkte und ihrer Methode, sondern auf dem Höhepunkte und in dem Religionsbegriffe.

Der „Redner“ steht auf dem Standpunkte der Gefühlsreligion. (Dies ist auch Traubs Rechtstitel, ihn mit Jatho zusammen zu nennen!) Der Vorzug dieser Position ist die Befähigung, „sich in alle wirklichen Religionen und noch einige andere, bloß mögliche, hineinempfinden zu können“. (Mit Unrecht legt Strauß dieser Fähigkeit den Namen „Virtuosität“ bei, der doch wohl verächtlich klingen soll.) Der Grund zu dieser Befähigung liegt in der echtreligiösen Erkenntnis, daß der begriffliche Ausdruck alles religiösen Erlebens immer nur in wandelbaren und unvollkommenen Sym-

bolen bestehen kann. Nur so gewinnt man auch über Schleiermachers Unbesorgtheit um die Bildung eines Gottesbegriffes das richtige Urteil. Andererseits bleibt zu Recht bestehen, was früher über die Gefahr der Gefühlsreligion, in molluskenhafter Verschwommenheit zu entarten, gesagt wurde.

Die richtige Schlußfolgerung aus diesem Tatbestande aber lautet: Schleiermacher ist nicht imstande gewesen, den neuen symbolisierenden Standpunkt seiner Gefühlsreligion in die Predigttätigkeit zu übernehmen. Diese blieb streng biblisch. Die neue Seele in ihm war nicht kräftig genug, um die Formen der herkömmlichen Kanzelberedsamkeit umzugestalten und mit dem neuen Inhalte zu erfüllen. - Man mag diesen neuen Inhalt, der in den „Reden" lebendig geworden, billigen oder nicht, den Tatbestand bedauern oder sich darüber freuen. Anerkennen muß man ihn.

Daß Schleiermacher zeitlebens ein Janus geblieben und der Gegensatz seiner Jugend sich zunehmend verschärft hat, ist ja geschichtlich wohl verständlich. Aus seiner Gemeinde heraus kamen ihm keine Impulse zur Aenderung der Predigtweise. Und als die Impulse aus dem Romantikerkreise, die ihn zu dem glänzenden Wurfe der „Reden" mitbefähigt hatten, nachließen, gewann der Inhalt der Gemeindepsyche weitere Macht über ihn, ohne den Urstrom seines religiösen Erlebens jemals ertöten zu können. Und ebenso ist (darin haben die theologischen Verteidiger ganz Recht) psychologisch verständlich, daß Schleiermacher sich des Zwiespaltes nicht bewußt gewesen, und seine Schwenkung — es ist ja ein ganz allmähliches nach Rechts rücken! — keine absichtliche Unehrlichkeit war. Hätten Romantiker- und Kirchenkreise sich stärker tangiert, und hätte er dauernd gleichmäßig in ihnen verkehrt, wäre wohl Manches anders gekommen.

Es wurde oben die Vermutung ausgesprochen, daß es bei der Beschränkung der menschlichen Natur unmöglich sein dürfte, daß ein Mensch die Vorzüge beider Frömmigkeitsarten, der gefühlsmäßigen und des Gegentyps, in sich vereine

und beider Mängel meide. Zu den Mängeln der Gefühlsgrundlage in Schleiermachers Religiosität gehört zweifellos, daß er sich zufrieden geben und behaglich werden konnte, ohne „sich mit seinem Empfinden und Denken . . . bestimmt" irgendwo „anzusiedeln". Seine wachsende dialektische Gabe war ihm dabei ein recht verhängnisvolles Geschenk der Natur. Denn sie erleichterte ihm, auf endlosen schillernden Zwischengedanken unvermerkt für sich selbst von einem Lager ins andere hinüber und herüber zu gleiten. Strauß darf diese Verrenkungen als Schwäche scharf kritisieren. Er geht fehl, wenn er Schleiermacher der Unehrlichkeit bezichtigt. Diese Metamorphosen waren ihm natürlich: ein Proteus! Sack war der Klarere von Beiden; hatte dafür aber für weniger religiöse Lebensäußerungen Verständnis. Selbst von ihm aufmerksam gemacht, erkannte Schleiermacher die Zwiespältigkeit seiner Seele nicht.

Es ist gewiß ungewöhnlich, den falsch Bewunderten so zu beurteilen. Eine beachtliche Ergänzung meiner Kritik bietet Houston Stewart Chamberlain. Er stellt Schleiermacher (wobei der spätere ihm den Redner verdeckt) zu den Größen zweiten Ranges. In seinem Kantwerke kann man nachlesen, warum er ihn in die „konstruierte" Reihe der „klassischen Heroen" einrechnet, die mit dem Herzpunkte von Kants „auf ewige Vernichtung aller Schulweisheit gerichtetem Lebenswerke" kein einziger „Zug innerer Verwandtschaft verbindet", — „dieser gewiß tüchtigen, zum Teil auch genialen Männer, die aber alle ebensogut tausend Jahre vor Kant hätten leben können, da seine Tat an ihnen spurlos vorüberging." („Immanuel Kant", 2. Auflage, München 1909, S. 392.)

Das Entscheidende für die richtige Einschätzung Schleiermachers, das Strauß billigerweise nicht hätte übersehen dürfen, scheint mir, daß er, auch nachdem sein Verhältnis zum Christentum ein wärmeres geworden, niemals den Mut verloren hat, seinen Glauben dem Feuer der philosophischen Prüfung aus-

zusetzen; und am mißglücktesten dünkt mich, daß er seine Vorwürfe an die leisen Besserungen, oder auch Verschlechterungen (je nachdem man steht), in den letzten Redeausgaben gehängt hat. Als das Bedürfnis danach laut wurde, sie neu gedruckt zu sehen, stand ihr Autor vor der Alternative, sie ganz umzuschreiben (im Sinne der neuen Norm, die ihm nun als Ziel der Menschenbeeinflussung vorschwebte), oder — da er dies offenbar, in neue Aufgaben versenkt, nicht wollte — wenigstens daran zu retouchieren, was ihm gar nicht mehr behagen konnte. Das Letztere hat er getan. Man kann es beklagen; man darf ihn aber nicht darum schelten. Will man es verstehen und milde beurteilen lernen, wie Schleiermacher zu seinen Irrwegen gekommen, so versenke man sich in die „Dialektik", welche die Zwischenglieder liefert; will man die Irrwege meiden lernen, vertiefe man sich in Biedermanns Schleiermacheranalyse.

Die rechte Lösung gegenüber Schleiermacher lautet wie bei Kant: Anschluß an seine neue Methode, fortschreitende Entfernung von seinen ihr widersprechenden Resultaten!

VII.

Es sei verstattet, noch einen besonders charakteristischen Punkt zu berühren; er bietet den offenkundigsten Ausdruck des Schleiermacherschen Wandels: sein Kirchbegriff in den „Reden" und in der „Glaubenslehre".

Der junge Schleiermacher hat eine Kirche vor Augen, wo „jeder nur mit dem Nächsten in Berührung steht, aber auch nach allen Seiten und Richtungen einen Nächsten hat", der ihn mit dem Ganzen dieser freien Gemeinschaft schier unmerklich verbindet, ohne seiner Eigenart zu nahe zu treten. „Mystiker und Physiker in der Religion, Theisten und Pantheisten, die welche sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben haben, oder die welche es nur noch in den Elementen oder im dunkeln Chaos anschauen, . . . ein Band umschließt

sie alle.“ Das ist die freie Bildungskirche derer, für die „Offenbarung“ nicht einen biblisch abgeschlossenen Besitz bedeutet, sondern eine unendlich mannigfaltige, weitergehende göttliche Lebenserschließung ist. — Der in die kirchliche Praxis eingelebte Schleiermacher findet an diesem „Ganzen fließender integrierender Bestandteile, in unbestimmten Umrissen sich in dasselbe verlierend“, kein Genüge mehr. Er heischt eine stabilere Gemeinschaft, die von anderen Anschauungsformen des Universums (außer einer) im Tiefsten nicht mehr berührt wird. Diese kennt „natürliche Ketzereien am Christentum“ und erbaut sich auf den „wesentlichen und unveränderlichen Grundzügen“ des Zeugnisses von Christo und der Sakramentsverwaltung.

Das aber sind die beiden kirchlichen notae ecclesiae. — Sonach ist der Entwickelungsgang des Kirchbegriffes in der Christentumsgeschichte deutlich der! Nach der katholischen Definition ist die Kirche congregatio sanctorum, in qua evangelium recte d o c e t u r et recte administrantur sacramenta. Die Confessio Augustana wiederholt in aller Harmlosigkeit als die beiden Kennzeichen der Kirche: das consentire de doctrina evangelii und die administratio sacramentorum. Wobei das zweite aber der bekannten Einschränkung unterliegt, beim ersten doctrina des katholischen Tenor entbehrt. Die deutsche Fassung sagt, gut lutherisch: „wo das Evangelium rein gepredigt wird“. Nicht der tote Lehrbesitz, sondern das Evangelium als ein Verkündigtes (die Gnadenpredigt ist eigentlich etwas Mündliches) entscheidet. Erst 1539, unter dem Drucke der Unitariernöte, hat M e l a n ch t h o n den verhängnisvollen Rückschritt zum katholischen Kirchbegriffe getan, wie ihn dann die dritte Loci-Auflage bietet. Nun ist nicht mehr der göttliche Gnadenwille und seine Bekanntmachung das Merkmal der Kirche; sondern ein festes Gefüge von menschlichen Lehren über diesen Gnadenwillen, wie es im Augsburgischen Bekenntnisse vorliegt, erscheint ihm nötig. Von hier aus ist Melanchthon dann auch zu seinem katholisierenden Glaubensbegriffe gekommen. Der Schleiermacher der „Glau-

benslehre“ sucht auf der Basis des lutherischen Kirchbegriffes zu bauen. Dabei meidet er den Rückfall ins Katholische. Er entgeht aber nicht dem Vorwurfe „natürlicher Ketzereien am Christentum“; wie am Sündenbegriffe gezeigt worden ist. Und diese naturalisierende Ketzerei ist die Konsequenz aus seinem grundlegenden Religionsbegriffe, wie er in den „Reden“ konsequent ausgesponnen war. Diesem Religionsbegriffe entspricht aber allein die Kirchdefinition der „Reden“; und in Ansehung des originalen Schleiermacher kann man nicht von einem Rückgange der Kirchbestimmung in den „Reden“ hinter die in der „Glaubenslehre“ sprechen, wie es üblich ist; sondern nur von einem Rückgange des späteren Dogmatikers hinter den freieren Standpunkt seiner Jugendschrift.

Welcher Standpunkt dem Protestantismus entsprechend ist, diese Entscheidung hängt von dem Urteile über das Recht seiner Auffassung als einer über Luther weiter führenden schöpferischen Bewegung ab. So weist uns die Schleiermachererklärung zurück auf die Lutherinterpretation.

Die Frage um das Wesen der Kirche im protestantischen Sinne ist wieder einmal akut geworden im Falle Jatho. Wenn in der „Christlichen Welt“ (Nr. 11 des Jahres) ein „rechtsstehender Laie“, von Stegmann und Stein, es für die Aufgabe der „evangelischen Kirchen“ erklärt hat: „den religiösen Schatz, der uns aus der Vergangenheit überliefert ist, zu behüten und an die kommenden Generationen weiterzugeben, kurz ausgedrückt: die Tradition zu gewährleisten“, so ist das Melanchthons letzter Antwort entsprechend. Die Gegenposition hat z. B. Traub vertreten (Nr. 19 der „Christlichen Freiheit“): „Es muß unsere protestantische Welt in den Kämpfen und Nöten der Gegenwart begreifen und in sich hineinhämmern lassen (Schleiermacher hat es unnachahmlich und hinreißend gelehrt), daß Protestantismus und protestantische Kirche, gerade sie, etwas Fließendes ist. Gestern sagte

ein Theologe zu mir: Der Jammer ist eben der, daß wir keinen klaren Kirchenbegriff haben. Und ich antwortete ihm: Gott sei Dank, daß wir keinen Kirchenbegriff haben. Kirche ist für uns Protestanten nichts Gegebenes, sondern eine Aufgabe. Wir sind keine Kirche, wir werden aber fortgesetzt Kirche. . . Jede fertige, in sich abgeschlossene protestantische Kirche, jeder klare Kirchenbegriff wäre der Tod der Kirche. . . Es ist das Wesen der protestantischen Kirche, daß sie ihre eigene Werdenot nicht als Not, sondern als prachtvolle Aufgabe, als Beweis für das Dasein von Gottesgeist empfinde und sich dessen freuen lerne."

Solche Anschauung allein darf sich auf den genuinen Schleiermacher berufen und sie wird nur diesen Schleiermacher, den Autor der „Reden" und Begründer der „Theologie des Bewußtseins" für den wahrhaft unsterblichen ansehen können.

Der religiöse Wert Luthers, Schleiermachers und Kants wird immer verschieden eingeschätzt werden. Aber der Befund ihrer kritischen Interpretation ist als ein wissenschaftliches Ergebnis zwingend eindeutig; und für die Methodologie unserer Systematik wird nicht unbeträchtlicher Segen daraus erwachsen, wenn wir uns entschließen aufzuhören, mit den drei großen Namen zur Scheinrechtfertigung unserer religiösen Ueberzeugungen Mißbrauch zu treiben.

Analekta zu Schleiermacher.

Eine Fortsetzung zu dem so betitelten Artikel S. 293—314.

Schleiermacher in Amerika.

Die Anregung, die Heinrich Scholz durch seine Angaben über Schleiermachers Nachwirkungen in England gab, veranlaßt mich, das Wenige, was ich über Schleiermachers Bedeutung in der evangelischen Theologie der Vereinigten Staaten gelegentlich ausfindig machen konnte, mitzuteilen. Vielleicht daß berufenere Hand aus Amerika diese Notizen dann korrigiert oder ergänzt.

Für den deutschen Theologen in Amerika ist es auffallend, wie wenig Schleiermacher von den Professoren betont, von den Studenten gelesen wird. Die von Scholz erwähnten englischen Uebersetzungen aus Schleiermachers Werken sind auch in Amerikas Bibliotheken vorhanden, werden aber wenig benutzt. Wie weit die amerikanische Theologie der Vergangenheit von Schleiermacher beeinflußt oder auch nicht beeinflußt ist, hat bisher noch keine klare Antwort gefunden. Das beste theologische Geschichtswerk, Frank Hugh Fosters Genetic History of the New England Theology (Chicago 1907) erwähnt nur einleitend und vergleichsweise einmal Schleiermacher an ganz unbedeutender Stelle. Sind also Einflüsse garnicht vorhanden? Ein wenig auf Emerson, ein wenig auf Horace Bushnell, der aber bedeutsamere Einwirkungen von Fr. H. Jacobi durch die Vermittlung des englischen Dichters Coleridge erfahren hat. Soviel erwähnte wenigstens Professor Mc Giffert am Union Theological Seminary, New York, in seiner Vorlesung über Kirchengeschichte. In dieser vierstündigen Vorlesung, die man als autoritativ in Amerika bezeichnen darf, war eine Stunde Schleiermacher gewidmet. Und dem Dozenten schien es auch dabei noch fraglich, ob die Studierenden den Schleiermacherschen Gedanken genügend Kenntnis und Verständnis ent-

gegenbrächten, um diese kleine historische Gabe zu akzeptieren. Häufigere Erwähnung findet Schleiermacher in den dogmatischen Vorlesungen: William Adams Brown zieht Schleiermachers Position in seiner Christian Theology in Outline (New York 1908) verschiedentlich heran. Doch kann dies alles nicht annähernd damit verglichen werden, wie bei uns Schleiermacher betont und bearbeitet wird. Der sich mehr ethisch-praktisch interessierenden amerikanischen Theologie rückt eine eingehende Beschäftigung mit einem so theoretischen und intellektualistischen Dogmatiker wie Schleiermacher immer ferner, trotzdem die amerikanische Theologie gerade des Schleiermacher-Studiums bedürfte, um die erlahmende systematisch-theologische Arbeit zu beleben. Statt dessen vertraut sie auf den philosophischen Geist der amerikanischen Gegenwart.

Das Bedürfnis nach Schleiermacher ist kürzlich wenigstens von einer Seite her öffentlich ausgesprochen worden durch Professor George Croß an der baptistischen Newton Theological Institution bei Boston. Er hat Anregungen, die ihm von Schleiermacher-Studien bei George Burman Foster, Religionsphilosophen der Universität von Chicago und besonderem Kenner der deutschen Theologie und Philosophie, kamen, weiterverfolgt und kürzlich ein Buch The Theology of Schleiermacher; a condensed presentation of his chief work „the Christian Faith“ (Chicago 1911) erscheinen lassen. Dieses Werk hat sich nicht das Ziel selbständiger Forschung gestellt, sondern ist gedacht als eine Einführung in Schleiermachers theologische Gedanken, die den Studenten bisher ganz abging. Daher gibt Croß zuerst eine Skizze des Lebens Schleiermachers und dann eine Darlegung der protestantischen Theologie bis zu Schleiermacher. Beide Abschnitte umfassen 113 Seiten zusammen, beanspruchen also in keiner Weise die große Literatur über diese Gegenstände zu bemeistern; aber sie geben das gute Durchschnittswissen an der Hand deutscher Literatur. Ueber die Paraphrase von Schleiermachers Glaubenslehre, die Croß auf 175 Seiten zusammendrängt, kann man natürlich sehr verschiedener Meinung sein. Die ganze Architektonik des Werkes mußte dabei wegfallen, auch die Kraft der Leitsätze: eine fortlaufende Inhaltsangabe des Wesentlichsten wird gegeben. Aber ich denke, wir müssen froh sein, daß solche Vorarbeit zur Beschäftigung mit Schleiermacher in Amerika geleistet worden ist. Auch die anspruchslose „Würdigung Schleiermachers“, die auf 40 Seiten

der Paraphrase folgt, muß unter diesem Gesichtspunkt anerkannt werden. Unter allen Umständen ist die Arbeit von Croß ein erfreuliches Zeichen des Willens, Schleiermacher in der amerikanischen Theologie bekannter zu machen. Und gern erwähne ich, daß Professor Foster und Croß hoffen, nach diesem einführenden Buch auch eine Uebersetzung der Glaubenslehre in Angriff nehmen zu können. Als Vorbereitung zu dieser hätte dann Croß' Buch seinen besonderen Sinn. Es ist sehr zu wünschen, daß man die großen Schwierigkeiten, die sich pekuniär der Uebersetzung eines solchen Werkes entgegenstellen und bisher immer zur Aufgabe des Plans geführt haben, diesmal überwindet. Denn es scheint, daß in den Schwierigkeiten, die sich dem gegenseitigen dogmatischen Verständnis der deutschen und amerikanischen wissenschaftlichen Theologie jetzt entgegensetzen, nur Schleiermacher der Vermittler sein kann.

Karl Bornhausen.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? Akademische Predigten von D. H. Bassermann, Professor in Heidelberg. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1911.

Monismus und Monotheismus vor einem Schiedsgericht. Von P. Bernstein. Eßlingen, S. Mayer's Buchhandlung (E. Paulus), 1911.

Der Buddhismus und das Christentum vor dem Forum des philosophischen und ethischen Denkens. Von P. Bernstein. Eßlingen, S. Mayer's Buchhandlung (E. Paulus), 1911.

Zu wenig! Eine Antwort auf die Schrift des Herrn Pastor Glage in Hamburg „Zu viel!“ Von Confessor. Blankenese, Verlag von Emil Asmussen.

Jesu Diesseitsreligion. Von Dr. Bruno Wehnert. Groß-Salze, Eugen Strien Verlag, 1911.

Die Moraltheologie Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas. Von Dr. Hermann Lauer. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung, 1911.

Theologia naturalis sive Philosophia de Deo. In usum scholarum. Auctore Bernardo Boedder S. J. Friburgi, B. Herder.

Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung. Von Dr. Wilhelm Stockums in Bonn. Freiburg i. Br., Herdersche Verlagshandlung, 1911.

Christliche Kunst im Bilde. Von Georg Graf Vitzthum. (Wissenschaft und Bildung.) Leipzig, Quelle und Meyer, 1911.

Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie. Von D. Dr. Heinrich Julius Holtzmann. Zweite neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer, Marburg. Siebente Lieferung. (Sammlung theologischer Lehrbücher). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911.

Namenregister.

Ahlfeld, Friedrich 61 ff.
—, Heinrich 62.
Ahrends, Heinrich 76.
Alexander von Hales 91.
Amsdorf 121.
Anakreon 138.
Anaxagoras 291.
Anselm 229.
Apelt 156 f.
Arndt 65.
Augusti 309.
Augustin 40, 90 ff., 101 f., 111, 340, 359, 427, 465 f., 468.
Aurifaber 118.

Bachmann 85.
Bauch, Bruno 409.
Baur, Ferd. Chr. 296.
Berkeley 314.
Bernhard von Clairvaux 341.
Biedermann 486.
Böhme 280, 285, 332.
Böhmer 97, 103.
Bornhausen 141 ff.
Bornhäuser 85.
Bousset 159 ff.
Braniß 304.
Brieger 422 f., 450.
Brierley 364 f., 370, 373.
Brinckmann 297.
Brown, William Adams 491.
Brunner, Sebastian 294.
Bucer 214.
Bushnell 490.

Calvin 198, 284, 296, 463, 467.
Capito 214.
Carlyle 270 f.
Cassirer 162.
Chamberlain, H. St. 485.
Channing 284.
Clemen 474.
Cohen 163, 407.
Coleridge 490.
von Cölln 307.
Cremer 172, 176 ff., 198.
Cromwell, Oliver 350.
Croß, George 491 f.

Daub 476.
Delbrück, Ferdinand 310.
Denifle 92, 110.
Descartes 164, 406, 465.
Dobson 311.
Dohna, Alexander Graf zu 307.
Drews, Arthur 193, 456.
Dubois Reymond 398.

Eckert 315 ff.
Ekkehart 351.
Elsenhans 155, 157.
Emerson 270 ff., 327 ff., 490.
Erasmus 3 f., 6 f.
Eschel 309.
Escobar 307.
Eucken 142, 159.

Farrer 312.
Fenelon 284.
Fichte 412.
Filutius 307.
Fischer, Kuno 407.
Foster, Frank Hugt 490.
—, George Burman 491 f.
Fox, George 276, 283, 331.
Frank-Erlangen 80, 172, 175 ff., 380, 382, 470, 474.
—, Gustav 311.
Fricke 75.
Fries 141 ff., 299 f.

Galilei 165.
Gaß 297, 467.
Gerhard 473.
Goethe 46 f., 409.
Goeze 308.
Goßner 71.
Gottschick 232.
Grimm 64 f.
Grützmacher 84 ff., 172, 176, 178.

Häring 172, 179 f., 184, 209.
Harleß 80.
Harnack 210 f., 424, 434.
Hastie 312.
Hegel 46, 75, 471.
Hengstenberg 305.
Herder 46 f., 304.
Herrmann 164, 172 f., 178 f., 195 ff., 203 ff., 394 ff., 423 f., 431 f., 443 ff., 450, 452 ff., 482.
Hofmann 172, 175.
Holl 198, 208.
Homer 138.
Humboldt 46.
Hume 43 f.
Hunzinger 85, 422.

Jacobi, Fr. H. 147 f., 160 f., 163, 490.
Jatho 405, 426, 458 f., 475, 488.
Ihmels 84, 172, 177, 180, 198, 411, 422, 431, 435, 447 f., 451, 455, 470 f.
Joachim von Floris 278.
Jonas 306.
Jülicher 452.
Jung-Stilling 351.

Kade 380 ff.
Kaftan, Julius 86, 172, 195, 199, 201.
—, Theodor 172, 426.
Kähler 172, 176 ff., 180, 194, 198, 206.
Kahnis 69, 78.
Kalthoff 424.
Kant 43 ff., 54, 143, 145, 199, 241, 405 ff., 446, 457 f., 464 f., 468 f., 474, 478 f., 485 f., 489.
Karlstadt 214.
Kattenbusch 311.
Katzer 409.
Kierkegaard 374.
Kopernikus 211 f., 406.
Köstlin, J. 218, 229 f., 233.
Krautwald 214.
Kropatschek 176.
Kübel 469.
Kunze 84.

Lamennais 373.
Landsberger 214.
Laotse 344.
von Laßberg 64.
Lauterbach 109, 112, 114.
Leavitt 374.
Leo, Heinrich 66 ff., 82.
Lessing 308, 348.
Lippold 63, 65, 70.
Lovejoy 291.
Lücke 18, 25, 32, 297, 303.
Luthardt 85, 422, 455.
Luther 3 ff., 55, 81, 86, 135, 198, 207, 359, 405 ff., 463, 466 ff., 471, 488 f., Mönchszeit 116 f., Bekehrung 89 ff., Glaubensbegriff 219 ff., Christologie 221 ff., 229 ff., über Kopernikus 211 f., in der Gegenwart 210 ff.

Mc Giffert 490.
Maier, Heinrich 387 ff.
Marden 374.
Meier 83.
Melanchthon 9, 41, 101, 347, 420, 424, 430 f., 438, 466, 487 f.
Monismus 478.
Montaigne 280 ff.
Mulert 293.
Müller, Johannes 335.
—, Julius 473.
Munro 312.

Naumann, Friedrich 138.
Neander 310.
Nelson 145 ff., 162 f.
Nicolaus von Lyra 91.
Nietzsche 279, 359, 363, 458, 471.

Oekolampad 214.
Oetinger 331, 354.
Oman 312.
Otto, Rudolf 141 ff.

Parmenides 252.
Paulsen 407.
Pfleiderer 388.
Plato 304.
Plutarch 342.
Porphyrius 332.

Reischle 201, 386.
Richter, Raoul 464, 481.
Rickert 163.
Riehl 163.
Ritschl, Albrecht 172, 177 f., 182, 187, 199, 202 ff., 388, 421 f., 424, 450.
—, Otto 94 ff., 467.
Ritter 81.
Rowan 312.
Runze 293.
Röntsch, Johannes 62.

Sack 475 f., 485.
Sanchez 307.
Sand 67.
Schaeder, Erich 171 ff.
Schelling 31, 46, 75, 153.
Schiller 46.
Schleiermacher 17 ff., 75 f., 172 ff., 180 f., 293 ff., 319, 351, 380, 382, 405 ff., 434, 438, 455, 457, 460, 463 ff., 469 ff., 490 ff., Predigten 483, Reden 19, 30 ff., 55, 173 f., 430, 463 f., 457 f., 477 ff., 489.
Schmiedel 456.
Scholz, Heinrich 405, 478, 483, 490.
Schopenhauer 314, 458.
von Schubert, Gotthilf Heinrich 75.
Schubring, Gustav 70.
Schulz, David 307.
von Schütz, Wilhelm 294.
Schwenkfeld 214.
Seeberg 85, 172, 176, 200.
Shaftesbury 409.
Simmel 458.
Simrock 64.
Söderblom 193.
Sophokles 138.
Spalatin 121.
Spinoza 41, 46, 266, 313, 328, 475 f.
Stange 176, 200.
Staudenmaier 296 ff.
Staupitz 89 f., 93, 99 f.
von Stegmann und Stein 488.
Stephan 243.
Strauß, David Fr. 476 f., 483, 485.
Strindberg 413.
Sulze 195.
Süskind 31, 34.
Swedenborg 276, 280, 285, 361.

Tacitus 127.
Tertullian 41.
Thales 291, 406.
Thirwall 311.
Timoleon 342.
Titius 179.
Tholuck 65, 78 f.,
Thomas von Aquino 2, 9, 91, 465.
Thomas a Kempis 280.
Traub, Gottfried 483, 488.
Trine, Ralf Waldo 371, 374.
Troeltsch 142, 159, 172, 195, 201, 205 f., 213, 393, 424.
Twesten 297.

Ueberweg 157.

Vaughan 312.
Vorbrodt 387.

Wackernagel 64.
Walther 469 f.
Walther von der Vogelweide 65.
Wegscheider 65.
Weinel 123 ff.
Wendland 206 f.
Wesley 284.
de Wette 297.
Wilke 85.
Wilson 312.
Windelband 163.
Wislicenus 62.
Wrede 233.

Zickendraht 6.
Zoroaster 291.
Zwingli 41, 418, 424, 463.

Sachregister.

Abendmahlsstreit 214 ff.
Abhängigkeit 14 ff., 21 f., 25, 27, 29, 33 f., 38 f., 52 ff., 173 f., 178, 188, 295, 299, 453, 474.
Ablaßstreit 89, 121.
Achtung 410.
Allegorische Auslegung 442 f.
Altes Testament bei Schleiermacher 309.
Andacht 23.
Anschauung 30 f.
Antichrist (Papst) 105 f.
Apologetik 42.
Apostelpredigt 437.
Apostolikum 55, 435.
Apriori 142 ff.
Arminianer 41.
Athanasium 85 f.
Auferstehung 177.
Aufklärung 18 f., 253, 420.
Augustana 347, 487.
Ausgleichungsgesetz 338 ff.
Autorität 384, 386, 426 f., 423.

Bauernaufstand 425.
Begriff 43.
Bekenntnis und Gottes Wort 79.
Bibel 181, 189.
Bibelkritik bei Luther 438 ff.
Biblizismus 172, 176 ff.
Böse, das radikale 241, 474.
Buße 89 f.

Cañkara 463.
Charakter, der intelligible 407.
Christentum 87, 270 ff., 274 ff., 298, 456.
Christianus mihi nomen, Lutheranus cognomen 79.
Christologie 182, 187, Luther 221 ff., Schleiermacher 308, Emerson 335 f.
Christusmythe 456
cognitio, vespertina und matutina 378.

Deus ter 85.
Ding an sich 44 f., 146 ff.
Dissident 272.
Dogma 434.
Dogmatik 18, 194 f., 298 f., 380 ff.
Dreieinigkeit 84 ff., 266.
Dualismus 43.

Einheit des Seienden 143 f.
Elektrizität 54.
Empirismus 18 f., 43.
Engellehre 471 f.
Entwicklung 80, 313.
Erbsünde 448.
Erfahrung, religiöse 18 ff., 49.
Erkenntnis, unmittelbare 152 f.
Erlanger Theologie 172.
Erleben 14.
Erlösung 24, 51, 278 f., 359 ff., 372, 380, 383, 474.
Ethik 208, 286 f., 408 ff.
Evangelium 436, 440 f.
Evolutionismus 460.
Existenz 42, 45.

Fatum 351 ff.
Freiheit 7, 8, 21 f., 33 f., 53, 338, 414 ff., 433.
Frömmigkeit 19 ff., 32, 426 ff.
Fürwahrhalten 128, 219, 226, 429.

Gebet 319, 343 f., 378.

Gefühl 29 ff.
Gegenwartsreligion 276, 333.
Geist 182 f., 193 f., 267, 441.
Gemeinde und Offenbarung 455.
Gericht 176.
Geschichte und Glaube 12, 287 ff.
Gesetz, Jesu Stellung 134 ff.
—, G. der Gesetze 277.
Gewissen 176, 292
Glaube 4, 7, 9 ff., 36 f., 67, 90 f., 128, 194 f., 197, 216, 219 ff., 240, 252 f., 299 f., 396, 428 ff., 430, 464.
Glaubensgedanken 23 f., 432, 436 f., 447 ff., 451.
Glaubensgerechtigkeit 92.
Glaubensgrund 432, 436, 444, 447.
Glaubenslehre 25 f., 469 ff.
Glaubenspsychologie 380 ff.
Gnade 24, 35, 71, 90, 176, 229 f., 360, 487.
Gott 3 ff., 7, 21 f., 35, 38, 47 f., 53, 90 ff., 177, 184 f., 200 f., 205 f., 212, 251 ff., 258, 263, 328, 381, 400 f., 454, 456 f., 459 ff.
Gottesbegriff 1 ff., Neuplatoniker 463, Schleiermacher 17 ff., 34 f., 174 f., 300, 474 f., Herrmann 453 f., Kaftan 382 f., Emerson 328 ff.
Gottesbeweis 42 f., 160 f.
Gotteinheit 334 ff.
Gottesreich 382.
Gottessohn 221 f.
Grundvorstellung 143 f.
Gut, das höchste 382 f.

Harmonie mit dem Unendlichen 371.
Heiligenkultus 84.
Heilsgeschichte 175.
Heilsgewißheit 207.
Heilsgut 199, 201.
Heroenglaube 84.
Hingabe 14 ff.

Ichneumon 236.
Idealismus 363 ff., 379.
Ideenlehre 158.
Jenseits, räumliches 12.
Jesus, der geschichtliche 451 f.
— Neues in ihm 137 ff.
— Kein Universalgenie 138.
— Stellung zum Gesetz 134 ff.
— Gerechtigkeit 91.
— Sein Lebensideal 124 ff.
Jesus, Sein Glaube 128, 453, 456.
— Inneres Leben 179, 196, 432, 444 f.
— Geist 182 f.
— Glaubensgrund 450, 453, 456.
— Glaube an Jesus 82, 452.
— Messias 136 f., 452.
— Wunder 186.
— Jungfrauengeburt 435.
— Präexistenz 182.
— Auferstehung und Erhöhung 178, 182, 186, 226 ff.
— Herr und Richter 179, 231.
— Gottheit und Menschheit 86, 175, 177 f., 182, 187, 193, 195, 221 ff.
— Werk 82, 229 ff., 373 f., 431 f., 448.
— Heros 453.
— Offenbarung Gottes 6, 178, 187, 191 f., 196, 230 f., 401, 454 f.
— Menschensohn 137.
— Gegenwartsmacht 180.
— Im Namen J. 139.
— Verkündigung unhaltbar? 123 ff.
Ignoramus, ignorabimus 398.
Infusionsvorstellung 92.
Inspiration 276 f., 288.
Inspirationslehre 93, 182, 191, 440 ff.
Intellektualismus 32, 384 f., 420 f.
Jungliberale Theologen 450 ff.

Kanon 87, 436, 438, 442.
Katechismus Luthers 55, 78, Heidelberger 308.
Kategorien 44, 142 f., 145 f.
Kategorischer Imperativ 410 f.
Kausalität 35, 147 f., 256 f.
Kenosis 232.
Kirche, katholische als Volkskirche 77.
Kirche und theologische Wissenschaft 315 ff.
Kirchenbegriff, evangelischer 434, Augustana 487, Schleiermacher 486 ff., Traub 488 f.
Kirchenzeitung, Evangelische 305 ff.
Kontingenz 393.
Konzilien 427.
Kultus 23, 50.
κυριότης 177, 206.

Leben, persönliches 3.
Leviathan 236.
Lieber massiv glauben als rein denken 145, 159.

Loci Melanchthons 465.
Lukas 7, 36—50, 131 ff.

Marienverehrung 118.
Materialismus 43, 364 f.
Matthäus 6, 24—34, 129 ff.
Mechanismus 265.
Mensch, ein Gott im Kleinen 267.
Messianische Weissagungen 309.
Metaphysik 464.
Methodismus 331.
Mönchsgelübde 116 f.
Mystik 253, 265, 280, 287 ff., 330 ff., 459, 461 f., 476.
Mythus 23.

Natur und Naturerkenntnis 16, 41, 243 ff., 394 ff.
Naturalismus 47.
Neofriesianismus 141 ff., 195.
Neuplatonismus 40, 280, 463.
Nichts, das göttliche der Mystik 251.
Nominalismus 89 f., 93 f.
Notwendigkeit 143 f., 338.

Offenbarung 59, 178, 191 f., 196, 275, 331, 440 f., 444, 454 ff., 462, 487.
Opera trinitatis ad extra 86.
Optimismus der Natur 290.
Ordination der wissenschaftlichen Theologen 316.
Organismus 254 ff., 265.
Orthodoxie, lutherische 421, 466 f.

Pantheismus 253, 263, 265, 475.
Papsttum, Antichrist 105 f., vom Teufel 120.
Paradies und Urzustand 81.
Paulus 332, 374.
Persönlichkeit 3, 254 ff., 313 f.
Pflicht 410 f.
Phantasie 23, 389 f.
Philosophie und Religion 269, 323, 464.
Pietismus 198.
Polytheismus, theoretischer 5.
Postulate 412.
Prädestination 115 f., 201.
promissio Dei 436.
Protestantismus 295, 435.
Psychologische Grundtatsache der Frömmigkeit 20 f.
Psychologismus 151 ff.

Puritaner 207.
Pyrrhonismus 292, 347, 350.

Romantik 43, 64, 69, 459.
Rationalismus 43, 452.
Raum 44.
Realität 42.
Rechtfertigung 97 f., 176 f., 208, 216, 229 f., 300.
Reflexion 152 f.
Reformation und Thomismus 2.
Reich Gottes 202.
Reichsbote 462 f.
Relativismus 291.
Religion und Religionsbegriff 1 ff., 11 ff., 22, 31 f., 49, 55 f., 203 f., 213 ff., 242 ff., 453, 457, 460 ff., 480 ff.
Religion und Geschichte 287 ff.
Religion und Naturerkennen 12.
Religion und Sittlichkeit 12, 14, 286 f. 460.
Religion und Weltbild 459.
Religionsgeschichte, vergleichende 457.
Religionsphilosophie 269, 323, 464.
Religionspsychologie 385 ff.
Religionskongreß 368.
Renaissance 41.

Satisfaktionslehre 229 ff.
Schicksal 351 ff.
Scholastik 214 f.
„Schöne Seele“ 409 f.
Schriftprinzip 435, 437 ff.
Schuldgefühl 7.
Schwärmer 424.
Selbständigkeit 14 ff.
Selbstbewußtsein 18 f., 266.
Selbstvertrauen 334.
Sentenzen des Lombarden 94, 101.
Sinneswahrnehmung 147 f.
Sittlichkeit 14, 204, 453, 458, 460, 464.
Skeptizismus 280, 290 ff.
Sozinianer 41.
Stoiker 41.
Subjektivismus 295 ff.
Substanzbegriff 42 f.
Sühnetheorie 450, 452.
Summen des Mittelalters 214.
Sünde 4, 24, 35, 51, 71, 176, 292, 300 ff., 347, 431, 472 ff.
Sündenfall 448.
Sündenvergebung 3, 6, 452.

Supranaturalismus 40 ff., 47, 54.
Symbole 435.
Symbolismus 459.

Tatsachen 397 f.
Täufertum 41.
testimonium spiritus sancti internum 18.
Teufelslehre Schleiermachers 300 f., 472.
Theodicee 403.
Theologie 1 f., 18 f., 171 ff., 315 ff., 463.
Theozentrische Theologie 171 ff.
Thomismus 2.
Tradition 321, 455 f., 468, 470.
Transszendentalphilosophie 46, 145, 153 f., 363.
Trinitätslehre 380.
Tugendbegriff Kants 411 ff.

Ueberseele 327 ff.
Unitarier 424, 487.
Universum 30 f., 55, 464, 476, 480, 486.
Unsterblichkeit der Seele 283, 355.
Urteilskraft 45.

Verdienstbegriff, katholischer 90.
Vergeltung 339 f.
Verkehr, menschlicher 13 f.
Vermittlungstheologie 172.
Vernunft 44 f., 54, 213 f., 218.
via causalitatis 35.
Vorsehung 283.
Vorstellung 256.

Wahrheitsbegriff 142.
Welt, intelligible bei Kant 45 f.
Weltbild und Religion 459.
Weltkongreß für freies Christentum 85.
Weltordnung, moralische 412.
Werke, vorbereitende 90.
Werturteil 187 f., 199 ff.
Wiedergeburt 175, 429 f.
Willensfreiheit 3 ff., 471.
Wissenschaft 243 f., 459 f.
Wolffsche Schule 42.
Wort Gottes 427 f., 435 ff.
Wortsinn der Schrift 442.
Wunder 40, 42, 177 f., 186, 205 f., 243 ff., 378, 394 ff.

Zeit 44.
Zorn Gottes 230 f., 233, 240, 448, 452.

Luther und das landesherrliche Kirchenregiment.

Luther und das landesherrliche Kirchenregiment

Von

D. Karl Holl
Professor in Berlin

Erstes Ergänzungsheft

zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

In den neuerdings wieder lebhafter geführten Streit [1]) über das Verhältnis des landesherrlichen Kirchenregiments zu den ursprünglichen Zielen der lutherischen Reformation hat zuletzt Karl Müller mit einer den Stoff erschöpfenden Schrift [2]) eingegriffen. Seine Untersuchung nimmt den Gegensatz auf, in den die vorhergehende Erörterung der Frage auseinandergefahren war, um ihn durch Klarlegung der inneren Zusammenhänge in Luthers Denken zu überwinden. Drews [3]) wie Hermelink [4]) erhalten bei Müller je bis zu einem gewissen Punkt Recht, aber beiden gegenüber verteidigt er die Uebereinstimmung Luthers mit sich selbst. Luthers Anschauung sei zwar in der Zeit von 1519 bis 1527 in einer ständigen Entwicklung begriffen gewesen, aber in ihren Grundzügen von Anfang bis zu Ende sich gleich geblieben.

Dieser Auffassung kann ich meinerseits nur zustimmen. Ein Luther, wie er bei Drews herauskam, ein schroffen Stimmungswechseln unterworfener Sanguiniker, war von vornherein nicht recht glaublich, so anregend im übrigen die Abhandlung von Drews gewesen ist. Auch die Einzelauseinandersetzung Müllers mit Drews und Hermelink ist für mich im we-

1) Die erste Anregung hat Walther Köhler gegeben Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 1906 S. 211 ff. und Christliche Welt 1907 Nr. 16 S. 371 ff.

2) Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910. — Die Ergebnisse des Buchs sind kurz zusammengefaßt Christliche Welt 1910 Nr. 22 S. 510 ff. und Nr. 23 S. 529 ff.

3) Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908. Ergänzungsheft).

4) Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1908 S. 267 ff. und S. 479 ff.).

sentlichen überzeugend. Ein Punkt in Müllers eigener Darstellung erweckt mir jedoch Bedenken, gerade der, auf den er das Ganze hinausführt. Müller krönt seinen Aufbau durch den Nachweis, daß die kurfürstliche Instruktion von 1527 und Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln sich innerlich aneinander anschlößen und sich gegenseitig ergänzten. So verschwindet für ihn zuletzt jeder Gegensatz zwischen Luthers Absichten und dem landesherrlichen Kirchenregiment, wie es später tatsächlich geübt wurde [1]). Er betont ausdrücklich, daß er in dieser Beziehung vollkommen zu Rieker stehe [2]). Das scheint mir aber weder dem Sinn der beiden Urkunden noch auch der Gesamtanschauung Luthers zu entsprechen. Und ich kann nicht umhin, das Ergebnis, bei dem Müller anlangt, damit in Verbindung zu bringen, daß er von Anfang an gewisse Schärfen in Luthers Betrachtungsweise nicht zu ihrem vollen Recht hat kommen lassen.

I.

Als Luther in der Schrift an den christlichen Adel die weltliche Obrigkeit aufrief, bei der Erneuerung der Kirche mitzuhelfen, hat er zugleich deutlich die Grenze bezeichnet, bis zu der sich ihre Tätigkeit erstrecken sollte. Denn es war nicht seine Meinung, daß der „Adel" die ganze Reform, deren Plan er entwarf, selbst in die Hand nehmen und bewerkstelligen müßte. Vielmehr unterscheidet er, wie Müller zuerst hervorgehoben hat [3]), da, wo er ins Einzelne geht, bestimmt zwischen solchen Dingen, deren Ordnung der Obrigkeit zukommt und solchen, die jenseits ihrer Befugnis liegen [4]).

1) Früher hat Müller darüber anders geurteilt, Kirchengeschichte II 350.

2) Christliche Welt 1910 S. 538.

3) Kirche, Gemeinde und Obrigkeit S. 19 ff.

4) Daß Luther nicht bei jedem einzelnen Punkt die zur Regelung der Angelegenheit berufene Stelle nennt, macht für die grundsätzliche Bedeutung des von ihm eingehaltenen Unterschieds nichts aus. Wohl aber ist beachtenswert, daß Luther gelegentlich innerhalb beider Reihen noch weitere Abstufungen andeutet. Bei den päpstlichen Monaten, den Bischofsmänteln, den Bischofseiden fordert er für die Abstellung ein kaiserliches, beziehungsweise ein Reichs-

Der weltlichen Gewalt weist er die Aufgabe zu, die Bezahlung der Annaten und Palliengelder und die Leistung der schweren greulichen Bischofseide zu verhindern; die päpstlichen Monate aufzuheben, und zu verbieten, daß Lehen und weltliche Sachen nach Rom gezogen werden.

Dagegen betrachtet Luther das Einschreiten gegen die Pracht der päpstlichen Hofhaltung, die Verminderung der Zahl der Kardinäle, die Abschaffung des Fußkusses und der anstößigen Form, in der der Papst das Abendmahl empfängt, die Beseitigung des Zölibatszwangs bei den Priestern, die Zerstörung der wilden Kapellen und Feldkirchen als Dinge, mit denen sich das Konzil, beziehungsweise die geistliche Gewalt zu beschäftigen hat. — Hier wirkt die weltliche Gewalt nur insofern mit, als sie die Einberufung eines Konzils zuwege bringt [1]).

---

gesetz. Ebenso einmal bei den Annaten; aber hier kann er auch sagen, „daß ein iglich Furst, Adel, Stadt in ihren Untertanen frisch an vorbiete, die Annaten gen Rom zu geben"; offenbar für den Fall, daß ein kaiserliches oder Reichsgesetz darüber nicht zu erlangen wäre. — Ebenso erklärt er auf der anderen Seite, während er die den Papst angehenden Reformen dem Konzil vorbehält, den einzelnen Bischof für befugt, die wilden Kapellen und Feldkirchen abzutun, und unter ihm noch den einzelnen Pfarrer für zuständig, die Geldstricke des Papstes hinsichtlich der verbotenen Grade, der Ablässe usw. zu zerreißen und in der Frage der Ehelosigkeit seinem eigenen Gewissen zu folgen. — Diese Ansätze zu einer feineren Gliederung zeigen aufs deutlichste, wie genau sich Luther das Einzelne überlegt hat und wie selbstverständlich für ihn der Grundgedanke gewesen ist.

1) Dieselbe Unterscheidung kommt auch in andern Schriften aus dieser Zeit zutage. Wo Luther nur auf die Pflicht der weltlichen Obrigkeit Bezug nimmt, beschränkt er sich auch darauf, solche Verbesserungspunkte zu nennen, die mit den hier dem Adel zugewiesenen sich decken E. A. 27, 137 (Vom Papsttum zu Rom): „Aber das mocht ich wohl leiden, daß den Buffen von Rom die Straß nieder wurd gelegt, die Bischofmäntel und Lehen heraußen blieben". — Daß es aber darüber hinaus noch Dinge gibt, bei denen die geistliche Gewalt Hand anlegen müßte, deutet er E. A. 20, 267 (Sermon von den guten Werken) an: „Sondern das wäre das beste und auch das einige überbleibende Mittel, so Könige, Fürsten, Adel, Städte und Gemeinde selbst anfingen, der Sache einen Einbruch machten, auf daß die Bischöf und Geistlichen, die, die sich jetzt fürchten, Ursach hätten zu folgen."

Darin liegt Zweierlei. Erstlich steckt Luther damit ein Gebiet ab, in das die Befugnis der weltlichen Gewalt überhaupt nicht hineinreicht. Es umfaßt die Fragen, die vor das Konzil gehören. Zum andern ist ersichtlich, daß die Tätigkeit, die Luther von der weltlichen Obrigkeit fordert, sich für ihn aus einer mittelbaren (Einberufung eines Konzils) und einer unmittelbaren zusammensetzt.

Von dieser Feststellung empfiehlt es sich, bei der Zergliederung der Gesamtanschauung Luthers in den ersten Jahren (1519—1521) auszugehen. Denn der aufgewiesene Tatbestand gibt die Richtpunkte an, nach denen Sinn und Tragweite der von Luther entwickelten Grundsätze bemessen werden muß.

Blickt man nun von diesem Standort aus auf die Schrift an den christlichen Adel zurück, so heben sich zunächst die beiden Gedankenlinien klar von einander ab, auf denen Luthers Beweisführung für die zwei Seiten des obrigkeitlichen Eingreifens vorwärts geht.

Die Rechtfertigung des unmittelbaren Einschreitens der Obrigkeit ergibt sich für Luther auf einfachem Wege. Alle die Dinge, deren Abstellung er von der weltlichen Gewalt verlangt, fallen für ihn unter den Gesichtspunkt einer Räuberei und Dieberei. Bei den Annaten hat der Papst den Pakt brochen und eine Räuberei daraus gemacht, zu Schaden und Schanden gemein deutscher Nation [1]). Das Gut, das auf Grund der päpstlichen Monate nach Rom fließt, muß von dem römischen Räuber wieder erlöst werden [2]). Auch die schweren, greulichen Eide der Bischöfe versteht er von derselben Seite her. Sie sind ebenso eitel Gewalt und Räuberei [3]). Mit dieser Beschreibung ist nach Luthers Meinung auch schon die hier vorliegende Pflicht der Obrigkeit angezeigt. Denn die Obrigkeit ist dazu da, ihre Untertanen in ihrem Besitz und ihrer Ehre

---

Die Stelle ist um so beweiskräftiger, weil Luther hier von einem Konzil nichts wissen will.

1) E. A. 21, 306.

2) E. A. 21, 298.

3) E. A. 21, 313.

zu verteidigen. Das ist ihre „Gewalt oder Werk, schützen die Untertanen, Dieberei, Räuberei, Ehebrecherei strafen“ [1]). Und „Henken wir mit Recht die Diebe und kopfen die Räuber, warumb sollten wir frei lassen den romischen Geiz, der der grossist Dieb und Rauber ist“ [2]).

Luther mutet nach seiner Auffassung der weltlichen Obrigkeit damit keinen Uebergriff ins geistliche Gebiet zu. Die Tätigkeit, die er von ihr verlangt, betrifft nur die Wirkungen, die geistliche Gesetze auf das leibliche Wohlsein der Untertanen ausüben. Die Obrigkeit bleibt, indem sie darauf achtet und der Ausraubung ihrer Schutzbefohlenen entgegentritt, ganz innerhalb der Grenzen ihres Amts. Nur den Punkt muß Luther gegenüber der herrschenden katholischen Lehre noch ausdrücklich klarstellen, daß die Pflicht der Obrigkeit, für die leibliche Wohlfahrt der Untertanen zu sorgen, an den Verfügungen und Handlungen der geistlichen Gewalt keine Schranke findet. Die geistliche Gewalt stützt ihr Vorrecht, der Zuständigkeit der weltlichen entnommen zu sein, auf ihre überlegene Würde. Luther bestreitet nun den Vorzug der geistlichen Gewalt an und für sich nicht. Er hat ihn nie bestritten, vielmehr ihn selbst sein Leben lang aufrecht erhalten. Wie er jederzeit gelehrt hat, daß die weltliche Gewalt nur ein leibliches Amt habe, nur um zeitliche, irdische Güter sich zu sorgen habe [3]),

1) E. A. 20, 268 (Sermon von den guten Werken).

2) E. A. 21, 305, vgl. E. A. 27, 254 (Antwort auf das überchristliche Buch Bock Emsers): doch wollt ich mit Gewalt werden gewehrt den romischen Curtisanen, wie andern Dieben und Räubern, wo sie es sonst nit lassen wollen.

3) E. A. 21, 285 Die weltlich Herrschaft ... wiewohl sie ein leiblich Werk hat. E. A. 20, 268 (Sermon von den guten Werken) ihre Gewalt, sie tue recht oder unrecht, mag der Seelen nicht schaden, sondern allein dem Leib und Gut. E. A. 27, 336 (Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe) Aber weltlich Regiment unterstehet sich nit die Gewissen zu regieren, sondern handelt nur in zeitlichen Gutern. E. A. 53, 112 E. K. F. G. ist nur der Güter und Leibe ein Herr. E. A. 30, 405 (Ein Bericht an einen guten Freund). Es ist unmöglich, daß Aufruhr kommen sollt wo weltliche Obrigkeit Gehorsam hat in den Stücken, da sie zu gebieten hat, als über Leib und Gut; ib. 407 weltlich Gebot hat die Meinung und siehet darauf, daß Land und Leute

so hat er sie eben darum auch immer dem Rang nach unter die geistliche gesetzt [1]). Denn diese hat es mit der Seele zu tun. Aber er leugnet die Folgerung, die die mittelalterliche Kirche daraus zog [2]). Trotz ihrer höheren Würde ist die geistliche Ge-

---

wohl stehen im Frieden und zunehmen an Gütern, Haus, Hof, Weib, Kind, Gesind und was mehr weltlich ist. Das ist solcher Gebot Ende, weiter sehen und gehen sie nicht. E. A. 31, 59 (Vom Krieg wider die Türken) des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört in leibliche weltliche Sachen. E. A. 26, 45 (Wider Hans Worst) Gott hat dem Kaiser genug befohlen, mehr weder er kann ausrichten, nämlich das Erdreich, das ist Leib und Gut, da hat sein Ampt ein Ende. E. A. 26, 148 (Wider das Papsttum zu Rom) weil Gott auf Erden keinen Stand mehr geordnet hat . . . zu regieren, denn die zween, nämlich geistlich und weltlich, dadurch er will helfen dem menschlichen Geschlecht, durch den geistlichen zum ewigen Leben im Himmel, durch den weltlichen zum zeitlichen Leben auf Erden usw. E. A. 25, 344 (Von Conziliis und Kirchen) denn es ist ein weltlich Regiment, das regieret zeitlich ding, die sich ändern und wandeln.

Wo Luther der Obrigkeit eine weiter reichende Aufgabe zuzuweisen scheint, handelt es sich nicht um eine Pflicht der Obrigkeit als solcher, sondern um eine Schuldigkeit des c h r i s t l i c h e n Landesherrn, nicht um eine Ausübung des Amts, sondern um die Leistung eines Liebesdienstes. Das hat schon Lenz in seiner Festrede über Luthers Lehre von der Obrigkeit 1894 (= Kleine historische Schriften 1910 S. 142) mit aller Schärfe festgestellt.

Auch der Gedanke, dessen erstes Auftreten in den Schriften unserer Zeit K. Müller mit Recht bemerkenswert findet, daß nämlich die Obrigkeit der Lästerung des göttlichen Namens zu wehren habe, führt im letzten Grund nicht über die Pflicht der Fürsorge für das leibliche Wohl der Untertanen hinaus. Ich verschiebe indes die Erörterung dieses Punktes auf einen späteren Zusammenhang.

1) E. A. 21, 313 es gebührt nit dem Papst sich zurheben ubir weltliche Gewalt, denn allein in geistlichen Ampten, als da sein predigen und absolvieren. E. A. 20, 269 (Sermon von den guten Werken) darum ist auch weltliche Gewalt gar ein gering Ding vor Gott und viel zu gering von ihm geachtet, daß man um ihrer willen, sie tue recht oder unrecht, sich sollte sperren, ungehorsam und uneinig werden. Wiederum die geistliche Gewalt gar ein groß überschwänglich gut ist.

2) So schon in der resol. de pot. papae opp. v. arg. III 355 hoc sane verum: in verbo et sacramento tradendo (haec enim sunt spiritualia) pontifices sunt super omnes. verum in temporalibus rebus, officiis, tributo, censu, vectigali et omnibus oneribus temporalis reipublicae, prorsus pontifices et clerici sunt magistratibus subiecti iure divino nec exempti nisi

walt in allem „Zeitlichen" der weltlichen unterworfen. Mit einer argumentatio ad hominem hat Luther das verdeutlicht. „Wenn so das gnug wäre, die weltliche Gewalt zu hindern, daß sie geringer ist unter den christlichen Aemptern, denn der Prediger und Beichtiger Amt oder geistliche Stand, so sollte man auch verhindern den Schneidern, Schustern, Steinmetzen, Zimmerleuten, Koch, Kellnern, Bauern und alle zeitlichen Handwerken, daß sie dem Papst, Bischoffen, Priestern, München kein Schuh, Kleider, Haus, Essen, Trinken machten noch Zins gäben. Läßt man aber diesen Laien ihr Werk unverhindert, was machen dann die romischen Schreiber mit ihren Gesetzen?" [1]) Das soll heißen: nimmt die geistliche Gewalt von noch viel geringeren Ständen Dienste an, so muß sie auch den Dienst sich gefallen lassen, den ihr die weltliche Obrigkeit erweist, indem sie die Bösen in ihrer Mitte straft und die Dieberei bei ihr unterdrückt [2]). Oder anders ausgedrückt: die Pflicht der weltlichen Obrigkeit, Leib und Gut ihrer Untertanen zu schützen, hat keine innere Schranke. Das Gebot ihres Amts gilt für sie unbedingt und gegenüber jedermann. Man muß sie ebenso ungehindert nach dem ihr von Gott vorgeschriebenen Gesetz verfahren lassen, wie man es dem Schuster überläßt, nach der Regel seines Handwerks die Schuhe zu fertigen [3]).

---

beneficio huius humanae creaturae ib. 359 non est alia praecellentia in ecclesia, quam verbi ministerium, quod bene salvum manet, si sacerdotes in omnibus temporalibus subiecti sint potestati gladii, sicut fuit in Christo et apostolis et primoribus episcopis.

1) E. A. 21, 284.

2) E. A. 21, 284 dieweil weltlich Gewalt von Gott geordnet ist, die Bosen zu strafen und die Frummen zu schutzen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unvorhindert durch den ganzen Korper der Christenheit, niemands angesehen, sie treff Papst, Bischof, Pfaffen, Munch, Nonnen oder was es ist. — Es ist nicht überflüssig zu betonen, daß dieses Wort nur das Recht der Obrigkeit bekräftigt, kirchliche Handlungen, soweit sie Hab und Gut der Untertanen treffen, zu überwachen und nötigenfalls zurückzuweisen. Von einer Befugnis der weltlichen Gewalt, die äußeren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen, ist darin nicht die Rede.

3) So am klarsten E. A. 27, 336 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.)

Eines Rückgriffs auf religiöse Gedanken bedarf es innerhalb dieses Zusammenhangs unmittelbar nicht. Nur insofern ragt die Lehre vom allgemeinen Priestertum bedeutsam herein, als es gilt dem „Adel" die unbegründete Scheu vor dem „Priester" zu nehmen und ihn gegen etwaige geistliche Strafen unempfindlich zu machen [1]. Aber damit wird nur ein in der Person d. h. im Gewissen des Fürsten vorhandenes Hemmnis beseitigt, nicht das Recht selbst begründet. Die Pflicht und die Befugnis, den Priester, der andere bedrückt und vergewaltigt, zu strafen, hat die Obrigkeit nicht erst als „christliche" Obrigkeit, sondern schon an und für sich. Wenn „der Kaiser Carolus des andern Tags seiner Kronung Regel und Gesetz gäbe, durch ganz Deutschland kein Lehen und Pfrund mehr gen Rom lassen kummen durch des Papstes Monat", so hätte er dazu „Recht von Ampt wegen seinis Schwerdts" [2].

Aber anders verhält es sich bei der zweiten Pflicht, die Luther der Obrigkeit auferlegt, der, ein Konzil einzuberufen. Hier gewinnt der Gedanke des allgemeinen Priestertum grundlegende Bedeutung. Denn hier hat Luther von vornherein die Behauptung sich gegenüber, daß nur der Papst ein Konzil versammeln dürfe. Diese Mauer wirft er durch den Nachweis um, daß jeder Gläubige bereits in der Taufe das volle Christenrecht empfangen habe. Es gibt nur eine Gnade, die der Sündenvergebung, die den Zugang zu Gott eröffnet. Gott schenkt sie jedem gleich und jedem sofort ganz. Wer sie gläubig aufgenommen hat, der hat schon das Höchste gewonnen und ist darum zuständig und urteilsfähig in allen geistlichen Dingen.

Ein Steinmetz muß ein Gesetz haben, daß er nit ein Ellen lang fur ein halb nehm; ein Schuster hat Gesetz, daß er einem Kind kein Mannschuch macht; ja Morder haben Gesetz, daß die Ausbeut gleich theilet werde . . . also weltlich Ubirkeit hat Gesetz, daß ein dem andern an Gut, Ehr und Leib nit schade.

1) E. A. 21, 292 daß der Hauf und das weltlich Schwerdt darzu thue, unangesehen ihr Bannen oder Donnern. E. A. 27, 253 (Antwort auf das überchristlich Buch Bock Emsers) der Adel und weltlich Gewalt kann solchem weiblingen und kindischen Volk wohl mit einem Briefe und Befehl rathen, so er nur eur tyrannisch Spiegelfechten und falschen Bann voracht.

2) E. A. 21, 298.

Zugleich ist er aber auch verpflichtet, sich um die Zustände in der Kirche zu kümmern. Ein gewöhnlicher Christ kann unter Umständen eine richtigere Erkenntnis, ein besseres Gefühl für Schäden in der Kirche haben, als die Vertreter des geistlichen Amts. Dann sind diese verbunden, auf ihn zu hören. „Mußte doch vorzeiten Abraham seine Sara horen, die doch ihm härter unterworfen war, denn wir jemand auf Erden; so war die Eselinne Balaam auch kluger denn der Profet selbs. Hat Gott da durch eine Eselinne redet gegen einen Profeten, warumb sollt er nit noch reden kunnen durch ein frumm Mensch gegen dem Papst“ [1]. Und handelt es sich um eine Verfehlung, so gebietet das Evangelium (Matth. 18) dem Christen, den Schuldigen vor der Gemeinde zur Rechenschaft zu ziehen. Daraus folgt aber, daß auch ein Gemeindeglied eine Versammlung herbeiführen darf. „Soll ich ihn denn vorklagen fur der Gemeinde, so muß ich sie ja zusammenbringen“ [2]. Grundsätzlich hat also jeder Christ das Recht, ein Konzil einzuberufen.

An diesem allgemeinen Christenrecht hat auch die Obrigkeit, sofern sie christlich ist, Anteil. Die Träger des weltlichen Schwerts müssen gleich den „Priestern“ und gleich allen andern Christen gelten als „Mitchristen, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen“.

Indes damit erreicht Luther das Ziel noch nicht, auf das seine Beweisführung lossteuert. Eben weil das Priestertum ein allgemeines ist, folgt daraus nicht, daß die weltliche Obrigkeit vor andern dieses Recht ausüben dürfte oder müßte. Denn wie Luther immer einprägt, „weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selb erfur thun und sich unterwinden, ahn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an sich nehmen“ [3].

1) E. A. 21, 288.
2) E. 21, 289.
3) E. A. 21, 282.

Luther muß darum erst noch zwei Gedanken einschieben, ehe er den Schluß ziehen kann.

Zuvörderst stellt er fest, daß ein Notfall vorliegt. Diejenigen, deren Amt es wäre, zur Abstellung der Mißstände ein Konzil zu veranstalten, sind nicht nur ganz unachtsam geworden, sondern geben selbst Aergernis [1]). Unter solchen Umständen ist aber jedermann befugt, sein Christenrecht (die Gemeinde zu versammeln) tatsächlich auszuüben [2]). So gut wie bei einer Feuersbrunst jeder Bürger schuldig ist, die andern zu bewegen und zu berufen, ohne erst den Befehl des Bürgermeisters abzuwarten [3]).

Vor allem aber — und damit vollzieht Luther die entscheidende Wendung — müssen in solchem Fall die weltlichen Obrigkeiten sich der Kirche annehmen, „sonderlich dieweil sie nu auch Mitchristen sein, Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig in allen Dingen und soll ihr Ampt und Werk, das sie von Gott haben ubir jedermann, lassen frei gehen, wo es noth und nutz ist zu gehen" [4]). Die vielberufene zweite Hälfte dieses Satzes bedeutet nicht, daß die Obrigkeit die ihr im Unterschied von den gewöhnlichen Christen eignende Zwangsgewalt auch bei der Einberufung eines Konzils anwenden dürfe. Wollte Luther dies behaupten, so würde er der Ausführung über das allgemeine Priestertum, in der er eben begriffen ist, geradezu ins Gesicht schlagen. Denn es bleibt bestehen, daß das, was gemein ist — und die Einberufung eines Konzils ist ein gemeines Christenrecht —, niemand an sich nehmen mag o h n d e r G e m e i n e W i l l e n u n d B e f e h l e. Aber Luther tritt nicht so schroff mit sich selbst in Widerspruch. Er hat das richtige Verständnis des ausgehobenen Satzes schon vorberei-

1) E. A. 21, 277 sintemal der geistlich Stand, dem es billiger gebuhrt, ist ganz unachtsam worden.

2) E. A. 21, 290 darumb, wa es die Not fodert und der Papst ärgerlich der Christenheit ist, soll darzu tun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Korpers, daß ein recht frei Concilium werde.

3) E. A. 21, 290.

4) E. A. 21, 290.

tet durch den sorgsam bemessenen Ausdruck, mit dem er, kurz zuvor, von dem allgemeinen Christenrecht zu der besonderen Aufgabe der Obrigkeit übergeht: „wilch (sc. die Einberufung eines Konzils) niemand so wohl vermag, als das weltlich Schwerdt". Er sagt nicht, wilch nur das weltlich Schwerdt vermag. Und noch deutlicher heißt es beim Abschluß der ganzen Auseinandersetzung, „daß der Hauf und das weltlich Schwerdt darzu thue" [1]) (sc. daß ein Konzil zustande kommt). Die Teilnahme des Haufens, die wenigstens stillschweigende Zustimmung der Gemeinde, ist also bei der Tätigkeit, die Luther von der weltlichen Obrigkeit fordert, mit eingerechnet. Dadurch ist aber ausgeschlossen, daß er an die Ausübung einer Zwangsgewalt denkt. Der Beisatz, daß „das Amt des weltlichen Schwerts überall frei hingeht", kann nur den allgemeineren Sinn haben, die öffentliche, von jedermann anzuerkennende Stellung der Obrigkeit zu betonen. Der Fürst ist nicht Privatperson, wie die andern Glieder der Gemeinde. Deshalb darf er in einem Fall wie dem vorliegenden handeln, auch ohne daß er ausdrücklich von der Gesamtheit ermächtigt wäre; er darf erwarten, daß man auf ihn hört und ihm beitritt, aber befehlen kann er nicht. Die Formel, daß der Fürst hier als praecipuum membrum ecclesiae [2]) handle, gibt Luthers Meinung vollkommen richtig wieder. Höchstens müßte ihr noch beigefügt werden, daß das besondere Ansehen des Fürsten eben nur in einer Notlage zur Geltung kommt.

Beidemal sowohl bei der Abwehr der päpstlichen „Räuberei" als auch bei der Tätigkeit für ein Konzil ist demnach eine christliche Obrigkeit von Luther vorausgesetzt. Es ist ein Verdienst von Drews, dies unterstrichen zu haben. Nur eine in Luthers Sinn christliche Obrigkeit wird sich um den päpstlichen Bann nicht kümmern, und nur eine Obrigkeit, die sich als Glied der „Gemeinde" fühlt, wird auf ein frei christlich Konzilium hinarbeiten.

---

1) E. A. 21, 292.

2) Der Ausdruck „Vormund", den Sohm als gleichbedeutend damit verwendet, besagt zu viel. Die Glieder der Gemeinde sind mündig.

Aber das „Christentum“ der Obrigkeit kommt für die zwei Seiten ihrer Tätigkeit in ganz verschiedener Weise in Betracht. Im ersten Fall leistet es nur einen Hilfsdienst; es beseitigt ein Hindernis bei der Ausübung des Rechts; das Recht selbst steht unabhängig davon fest. Im zweiten Fall dagegen ist das Christentum die Quelle, aus der die Befugnis der Obrigkeit erst sich ableitet. — Dem entspricht die Abstufung in der Form des Vorgehens. Das eine Mal greift sie mit Zwang dazwischen, das andere Mal handelt sie nur vermöge des ihr zukommenden allgemeinen Ansehens [1]).

Ich kann es nicht für einen Fortschritt halten, daß Karl Müller diesen schon von Sohm festgestellten Unterschied wiederum verwischt hat.

Dagegen ist Müller ohne Zweifel im Recht, wenn er gegenüber Köhler und Drews bestreitet, daß Luther damals in „naivem Optimismus“ den ganzen Adel Deutschlands für reformatorisch gesinnt, für tatsächlich „christlich“ gehalten habe. Weder ein einzelner Ausdruck noch der ganze Aufbau der Schrift gibt zu einer derartigen Deutung Anlaß. Luther will immer nur sagen, daß jeder Fürst die Möglichkeit habe, auf Grund von Taufe und Evangelium sich seiner persönlichen Zugehörigkeit zu Christus und damit seines freien Christenrechts zu versichern [2]). Ob der Adel den guten Willen

1) Sehr schön tritt diese Abstufung E. A. 21, 285 heraus: „Darumb ihr Werk soll frei unvorhindert gehen in alle Gliedmaß des ganzen Korpers, strafen und treiben, wo es die Schuld verdienet oder Not fordert“.

2) Karl Müller nimmt in seiner Auseinandersetzung mit Drews zwei Dinge zusammen, die besser getrennt werden: erstens die Frage, ob Luther den Adel als tatsächlich christlich betrachte und zweitens die, ob nach Luther das Recht, in der Kirche einzugreifen, sich auf den persönlichen Besitz des Glaubens gründe. Wenn er bezüglich des letzteren betont, daß es nicht auf Maß und Stärke des persönlichen Glaubens, sondern auf die im Evangelium dargereichte Gabe, auf das Wort Gottes ankomme, so ist das ganz gewiß richtig. Nur hat es Drews vermutlich trotz einiger mißverständlicher Wendungen nicht anders gemeint. Er hat nur daneben hervorheben wollen, daß die Gabe, um wirksam zu werden, doch erst im Glauben aufgenommen sein muß.

Auch dem Unterschied zwischen Recht und Pflicht, auf den Müller in diesem Zusammenhang so großes Gewicht legt, vermag ich nicht dieselbe Be-

dazu besitzt, das ist eine Frage, die Luther absichtlich außer Spiel läßt. Wie weit er aber innerlich von überspannten Hoffnungen bezüglich des Fürstenstands entfernt war, lehrt doch das gerade am Schluß unserer Schrift sich findende Wort: „O wie seltsam Wildpret wird, umb dieser Sachen willen, sein ein Herr und Uberer im Himmel“ [1]). Trotzdem tut er im Büchlein an den christlichen Adel das Seine, um die deutschen Obrigkeiten aufzurütteln [2]). Er handelt so, wie er immer getan hat: auch wenn der schließliche Erfolg nach Gottes Ratschluß ein begrenzter sein wird, so muß doch alles geschehen, um die vielleicht Empfänglichen in der Masse zu treffen [3]).

Indem Luther das Eingreifen der Obrigkeit als bloßes Notwerk kennzeichnet und zugleich die Lösung der wichtigsten,

---

deutung beizumessen. Die Pflicht, die der (christliche) Fürst gegen die Kirche hat, gründet sich doch wieder auf das Recht, das er vermöge seiner Gliedschaft am christlichen Körper besitzt.

1) Vgl. auch Enders II 509, 7 ff. (4. Nov. 1520 an Spalatin) gaudeo te aliquando videre vanas spes Germanorum, ut discas non confidere in principibus .... evangelium si esset tale, quod potentatibus mundi aut propagaretur aut servaretur, non illud piscatoribus deus demandasset. non est, mi Spalatine, principum et istius saeculi pontificum tueri verbum dei nec ea gratia ullorum peto praesidium, cum potius oporteat eos assistere sibi adversus Dominum et adversus Christum eius. quod ago ideo potius ago, ut ipsi suo in me officio verbum dei demereantur et salvi fiant per illud.

2) Das genaue Gegenstück bildet die Art, wie sich Luther zum Konzilsgedanken stellt. Aus dem Sermon von den guten Werken (E. A. 20, 267) sieht man, daß er auf ein Konzil so gut wie keine Hoffnungen setzt und trotzdem hält er es für seine Pflicht, in der Schrift an den christlichen Adel auf diesen Weg zur Rettung der Kirche hinzuweisen.

3) Auch der „eschatologische Gedanke“ wirkt bei Luther nur spornend, nie hemmend. Die einzige, mir bekannte Stelle, auf die die entgegengesetzte Anschauung sich stützen könnte, findet sich in der Schrift von Conciliis und Kirchen. Dort unterläßt Luther es allerdings, seinen Vorschlag der Festlegung des Osterfestes ernsthaft zu betreiben, weil sich die Sache angesichts des bevorstehenden jüngsten Tags nicht mehr verlohnte. Aber ob Luther wirklich, selbst in diesem Fall, auf ein Drängen verzichtet hätte, wenn ihm die Angelegenheit als irgendwie wichtig erschienen wäre?

der eigentlich kirchlichen Fragen dem Konzil vorbehält, bringt er deutlich zum Ausdruck, daß er die Kirche dem „Staat“ gegenüber als ein eigenes Ganze, als eine in sich selbständige Gemeinschaft auffaßt. Das Richtige wäre es nach ihm, wenn sie sich aus eigener Kraft erneuerte, wenn ihre Vertreter selbst das Konzil einberiefen, ohne daß die weltliche Gewalt sich einzumischen brauchte.

Diese Einschätzung der Kirche rührt nicht bloß davon her, daß Luther mit der gegebenen Größe der katholischen Kirche rechnet. Er denkt allerdings nicht daran, eine neue Kirche zu stiften; er will nur die bestehende umbilden und dabei auch ihre äußeren Formen soweit es geht, aufrecht erhalten. Aber der tiefste Grund, warum er die Selbständigkeit der Kirche nicht antastet, liegt doch nicht in seiner Gebundenheit an das Ueberkommene, sondern gerade in der Anschauung vom Wesen der Kirche, zu der er im Ausbau seiner eigenen Gedanken gelangt war.

Als Kirche im wahren Sinn betrachtet Luther die Gemeinschaft der durch das Wort innerlich Erfaßten. Nur diejenigen, die durch den Glauben mit Christus verbunden sind, gehören ihm wirklich an, sind Glieder, in denen er regiert, sind sein Reich.

Diese Gemeinschaft ist ihrer Natur nach unsichtbar. Niemand kann ja dem Andern ins Herz sehen. Aber sie ist doch nicht rein jenseitig [1]). Sie steht mit einer sichtbaren Ordnung in unlöslicher Verbindung. Ueberall da muß sie sich finden, wo das Wort verkündet wird. Denn Gottes Wort kann als Gotteswort nie ohne Wirkung bleiben und sollten die, bei denen es einschlägt, „gleich eitel Kind in der Wiegen sein“.

Regelmäßige Verkündigung des Worts ist nun nicht denkbar ohne ein hiemit beauftragtes Amt. Aber Luther hält darauf,

1) E. A. 27, 301 (Antwort auf das überchristliche Buch Bock Emsers) Da ich die christliche Kirch ein geistlich Vorsammlung genennet hätt, spottist du mein, als wollt ich eine Kirch bauen, wie Plato eine Stadt, die nirgend wäre; und läßt dir dein Zufall so herzlich wohl gefallen, als habst du es fast wohl troffen.

daß die dadurch bedingte Ordnung innerhalb der sichtbaren Gemeinde mit dem Wesen der wahren Kirche im Einklang bleibt. Die Gläubigen — solche gibt es in jeder Gemeinde und nur auf sie braucht in dem Verfassungsplan Rücksicht genommen zu werden — sind im Vollbesitz aller Rechte und Gaben, die das Evangelium verleiht; sie sind mündig und frei.

Daraus folgt als Erstes, daß das Amt, das zur Wortverwaltung berufen ist, nicht den Charakter einer geistlichen Obrigkeit haben kann. Der „Priester", der „Geistliche" verfügt über kein Recht, das nicht jeder Gläubige auch besäße [1]). Sein Vorzug besteht allein darin, daß er die im allgemeinen Priestertum enthaltenen Rechte öffentlich ausüben darf [2]). Dazu kann

1) Am schärfsten kommt dies in einer Stelle zum Ausdruck, die ich hervorheben möchte, weil sie für den neulutherischen „Amtsbegriff" tötlich ist E. A. 27, 378 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) Ja ich sag weiter und warne, daß je niemand einem Priester, als einem Priester heimlich beicht, sondern als einem gemeinen Bruder und Christen.

2) Rieker (Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands S. 79) hat den Satz aufgestellt: „Der protestantische Grundsatz des allgemeinen Priestertums ist ein religiöses, nicht ein Verfassungsprinzip: es bezieht sich auf die Stellung des Christen zu Gott, nicht auf seine Stellung im rechtlichen Organismus der Kirche. Die Anwendung des allgemeinen Priestertums auf die Verfassung der evangelischen Kirche ist ein durchaus moderner Gedanke." Ob Bornemann, auf den sich Rieker hiebei bezieht, wirklich das gemeint hat, was Rieker heraus liest, lasse ich dahingestellt. Luther hat jedenfalls darüber anders gedacht. Er sagt schon im christlichen Adel unmißverständlich (E. A. 21, 281): „wo nit ein hoher Weihen in uns wäre, denn der Bischof gibt, so wurd nimmermehr durch Papsts und Bischofs Weihen ein Priester gemacht, mocht auch noch Meß halten noch predigen noch absolvieren". Die Weihe gibt also keine neuen Fähigkeiten oder Befugnisse, sondern ermächtigt nur zur Ausübung derjenigen Rechte, die jeder Getaufte besitzt. Oder anders ausgedrückt: das allgemeine Priestertum schließt schon alle die „Gewalt" ein, die der „Priester" später betätigt. In de instit. min. eccl. (opp. v. arg. VI 509) zählt Luther das Einzelne auf, was dazu gehört: docere, praedicare annunciareque verbum dei, baptisare, consecrare seu Eucharistiam ministrare, ligare et solvere peccata, orare pro aliis, sacrificare et iudicare de omnium doctrinis et spiritibus. Wenn das gilt, so bezieht sich das allgemeine Priestertum nach Luther nicht bloß auf die Stellung des Christen zu Gott, sondern enthält Befugnisse zu einer Tätigkeit nach außen hin. Und wenn Luther weiter noch aus dem allgemeinen Priestertum

er aber nur gelangen durch einen Auftrag, den ihm die Gesamtheit erteilt oder dem sie wenigstens zugestimmt hat. „Denn weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selb erfur tun und sich unterwinden, ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, das wir alle gleichen Gewalt haben“ [1]. Je reiner dieses Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde bei der Wahl zum Ausdruck kommt, desto besser. „In der Christenheit sollt also zugahn, daß ein jegliche Stadt aus der Gemein einen gelehreten frummen Burger erwählet, demselben das Pfarramt befiehle und ihn von der Gemein ernähret“ [2]. — Von selbst fällt damit auch die hierarchische

folgert, daß deshalb niemand ohne der Gemeinde Bewilligen und Erwählen sich hervortun dürfe, so ist das allgemeine Priestertum allerdings trotz Rieker bei Luther ein „Verfassungsprinzip“. — Das Lob, das Rieker S. 80 A. 2 Sohm spendet, wird diesen wohl nur mäßig erfreut haben.

1) E. A. 21, 282.

2) E. A. 21, 322 vgl. auch E. A. 27, 235 (Antwort auf das überchristlich Buch Bock Emsers) „denn also ists zugangen vorzeiten und sollt noch also gahn, daß in einer iglichen Christenstadt, da sie alle gleich geistlich Pfaffen sein, einer aus ihnen der Aeltist oder je der Gelehrtist und Frümmist wurd erwählet, der ihr Diener, Amptmann, Pfleger, Hüter wäre in dem Evangelio und Sacramenten; gleichwie ein Burgermeister in einer Stadt aus dem gemeinen Haufen aller Burger erwählet wird.“ Es sollt also zugehen — die Wahl durch die Gemeinde kommt also nach Luther nicht, wie Rieker S. 86 behauptet, nur für außerordentliche Verhältnisse in Betracht, sondern sie gilt ihm als das überall Wünschenswerte. Und wenn Rieker vorher (S. 81) gesagt hat: „also auch eine Parochie in dem bisher beschriebenen Sinn . . ., die gar keine Selbstregierungs- und Selbstverwaltungsrechte besitzt, der der Pfarrer einfach von oben vorgesetzt wird, ohne daß sie darum befragt wird . . ., ist eine Kirche im Sinn unserer Reformatoren, wenn sie das hat, woran die Kirche erkannt wird, reine Predigt des göttlichen Worts und Verwaltung der Sakramente laut des Evangelii. Wir vermögen deshalb schlechterdings nicht einzusehen, warum die Konsistorialverfassung weniger evangelisch sein soll“ als eine, die der Gemeinde Selbstverwaltungsrechte gewährt, — wenn Rieker so schreibt, so hat er im Eifer etwas hastig geurteilt. Es ist selbstverständlich, daß Luther eine Gemeinde, die das reine Wort und Sakrament hat, unter allen Umständen als eine christliche Kirche anerkenne. Aber wenn sie nicht mindestens gegen den ihr „vorgesetzten“ Pfarrer Einsprache erheben und nötigenfalls seine Absetzung herbeiführen könnte, so würde Luther sie in ihren christlichen Rechten für verkürzt halten.

Abstufung innerhalb der zum Dienst an den Gemeinden Bestellten. Denn „dieweil sie einerlei Botschaft bringen, kann keiner des Amts halben uber den andern sein" [1]).

Wie die Gemeinde den Prediger beauftragt, so kann sie ihn auch wieder absetzen; für den Fall, daß seine Verkündigung dem Wort Gottes nicht entspricht [2]). Denn sie ist nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, fortwährend zu prüfen, ob das ihr Dargebotene wirklich das Evangelium wiedergibt [3]). Jeder Einzelne steht vor Gott persönlich für das ein, was er glaubt und als Evangelium annimmt [4]). Darum darf in der christlichen Gemeinde überhaupt nichts mit Zwang bewerkstelligt, kein Gebot darf den Gläubigen als die Gewissen bindend auferlegt werden, dem sie nicht von sich aus zustimmen. Kein Papst, kein Engel und kein Mensch hat die Macht, die Kirche dieser Freiheit zu berauben [5]). Der Gläubige kann sich

---

1) E. A. 27, 107 (Vom Papsttum zu Rom).

2) E. A. 21, 282 drumb sollt ein Priesterstand nit anders sein in der Christenheit, dann als ein Amptmann; weil er am Ampt ist, geht er vor; wo er abgesetzt, ist er ein Baur oder Burger, wie die andern. E. A. 27, 237 (Antwort auf das überchristliche Buch Bock Emsers) wir alle mit dem ganzen Haufen sein Priester, ohn des Bischofs Weihen; aber durch das Weihen werden wir der andern Priester Knecht, Diener und Amptleut, die do mugen abgesetzt und wandelt werden.

3) E. A. 21, 288 Ubir das, so sein wir je alle Priester . . ., wie sollten wir denn nit auch haben Macht zu schmecken und urtheilen, was do recht oder unrecht im Glauben wäre?

4) De capt. babyl. eccl. Opp. v. arg. V 48 stet ergo insuperabilis veritas, ubi promissio divina est, ibi unusquisque pro se stat, sua fides exigitur, quisque pro se rationem reddet et suum onus portabit.

5) De capt. babyl. eccl. ibid. V 68 dico itaque: neque papa neque episcopus neque ullus hominum habet ius unius syllabae constituendae super Christianum hominem, nisi id fiat eiusdem consensu. quidquid aliter fit, tyrannico spiritu fit, ideo orationes, ieiunia, donationes et quaecunque tandem papa in universis suis decretis tam multis quam iniquis statuit et exigit, prorsus nullo iure exigit et statuit, peccatque in libertatem ecclesiae toties, quoties aliquid horum attentaverit. ib. 70 clamoque fidenter: Christianis nihil ullo iure posse imponi legum sive ab hominibus sive ab angelis nisi quantum volunt. liberi enim sumus ab omnibus.

wohl unter Umständen zeitweise in eine „Tyrannei" schicken, aber seine innere Stellung bleibt dabei vorbehalten und er ist befugt, späterhin sein Recht zurückzufordern [1]).

Luther hat also auch die äußere Ordnung in der sichtbaren Kirche ganz auf Freiheit gestellt [2]). Der berühmte, so oft als geistreiche Spielerei behandelte Satz Sohms: In der Kirche gibt es nach Luther kein Recht im strengen Sinn des Worts, besteht durchaus die Probe. Luther hat nicht befürchtet, daß dann gar keine Ordnung zustande käme. Er baute auf die überzeugende und einigende Macht des Worts.

Von da aus wird verständlich, warum Luther die weltliche Obrigkeit von den eigentlich kirchlichen Angelegenheiten fernhält und ihr nur um der Not willen das Recht zugesteht, als Glied der christlichen Gemeinde einen entscheidenden Anstoß zu geben. Geistliche und weltliche Gewalt sind der Art nach einander entgegengesetzt: die eine regiert nur durch das Wort, die andere durch Zwang. Sobald die weltliche Obrigkeit innerhalb der Gemeinde mit ihrer Befehlsgewalt durchgriffe, wäre Nötigung in die Kirche Christi hineingetragen und damit das Grundgesetz ihres Daseins verletzt. Es ist eine fast komisch wirkende Verdrehung von Luthers Gedanken, wenn Rieker ihm die Meinung unterschiebt, die weltliche Gewalt müsse die äußere Ordnung in der Kirche herstellen, weil nur sie die hiefür nötige Zwangsgewalt besäße [3]). Man überlege sich: die

1) De capt. babyl. eccl. ibid. V 69 f.

2) Enders III 190, 48 (13. Juli 1521 an Melanchthon) cum evangelium sit lex voluntariorum et liberorum. E. A. 22, 70 (Von weltlicher Obrigkeit) alles darumb, daß Christus ohn Zwang und Drang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben sollt.

3) Das Seltsamste ist noch, daß Rieker als Beleg dafür unaufhörlich das Wort aus dem christlichen Adel wiederholt: „Christus hat nit zwei noch zweierlei Art Korper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Häupt ist, und einen Korper hat er." Als ob nach Luther die Einheit des Körpers, dessen Haupt Christus ist, durch eine menschliche Rechtsordnung hergestellt, gesichert oder auch in Frage gestellt werden könnte! Der angeführte Satz besagt selbstverständlich nichts anderes, als daß es nur einerlei Gliedschaft am Leibe Christi und daher grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Weltlichen und Geistlichen, zwischen Priestern und Laien gibt.

Freiheit in der Kirche durch staatlichen Zwang verwirklicht![1]) Eine Obrigkeit, die, wenn auch in bester Absicht, so vorgehen wollte, wäre in Luthers Augen nicht minder tyrannisch, als das Regiment des Papstes.

Aber wie kommt dann Luther von diesem Kirchenbegriff aus dazu, der weltlichen Obrigkeit auch nur ein wohlumschriebenes Notrecht mit Bezug auf geistliche Dinge einzuräumen? Wenn es innerhalb der Kirche grundsätzlich nur gleichberechtigte Gläubige gibt, kann dann die Stellung der Obrigkeit als Obrigkeit in ihr überhaupt bemerkt werden? Um dieses Rätsel zu lösen, hat Sohm einen eigentümlichen Weg eingeschlagen. Er erklärt, daß bei Luther die mittelalterliche Weltanschauung in einem wichtigen Punkt noch fortbestehe. Auch für ihn seien noch geistliche und weltliche Gewalt von einem höheren, einem wirklicheren Begriff umfaßt, von dem der Christenheit. Von ihm aus stelle sich dann die Sache folgendermaßen dar: „In der Christenheit sind zwei Schwerter (zwei Regimente) von Gott gesetzt: das geistliche und das weltliche. Beide haben die Aufgabe, die Christenheit zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und darum mit verschiedener Gewalt, das eine mit der geistlichen, das andere mit der weltlichen Gewalt . . . (Luthers und der lutherischen Reformation) Lehre von der Trennung der zwei Regimente stellt lediglich die reformierte Lehre des Mittelalters von den zwei Schwertern dar. Sie stellt klar die Frage nicht (wie wir sie heute zu denken pflegen) nach dem Verhältnis zweier Organisationen (Staat und Kirche), sondern lediglich die Frage nach dem Verhältnis zweier Gewalten (der geistlichen und der weltlichen), welche demselben einen großen Organismus der Christenheit angehören."[2])

1) Ich hebe noch einmal hervor, daß Luther nicht bloß den Begriff der Freiheit eines Christenmenschen, sondern auch den der Freiheit der Kirche kennt, vgl. S. 17 A. 2.

2) Kirchenrecht S. 548 f.

Rieker hat das in seiner Weise aufgenommen [1]) und seitdem gilt der Satz, Luther wisse nichts von „Staat" und Kirche als zwei Verbänden, sondern nur von e i n e m, ebensowohl geistlichen als weltlichen Gesamtverband (dem der Christenheit), wie ein Axiom. Auch Müller hat ihn anerkannt und ihn an die Spitze seiner Ausführungen gestellt.

Man muß sich deutlich machen, auf welchen Voraussetzungen dieser Begriff der Christenheit, der einheitlichen geistlich-weltlichen Gesellschaft, zuletzt beruht. Seine Grundlage bildet die katholische Anschauung, daß es möglich ist, den Menschen auch ohne seinen Willen, nötigenfalls durch Zwang in die geistliche Gemeinschaft hineinzuversetzen. Wie man in den „Staat" hineingeboren wird, so wird man in die Kirche hineingetauft. Durch die Taufe wird man nach katholischer Lehre Glied der Kirche und zwar der wahren Kirche, der einzigen, die es gibt, derjenigen an deren Spitze Christus steht. Man erhält durch die Taufe ein Verhältnis zu Christus und man erhält es schon dadurch, daß man die Taufe e r l e i d e t.

So erscheint dann die ganze Gesellschaft als gleichartig; jeder Einzelne hat an beiden Lebensbeziehungen, der geistlichen wie der weltlichen, Anteil. Und darum, nur darum ist es möglich, den Begriff der Christenheit als den beherrschenden, als den wirklicheren zu betrachten und ihm die beiden Gewalten einzuordnen.

Aber Luther reißt nun doch gerade den Eckstein heraus, auf dem dieses ganze Gebäude ruht [2]). Nach ihm wird man nicht so kurzerhand in die „Kirche" hineingetauft, wie das nach katholischer Lehre der Fall ist. Wohl bildet die Taufe die Grundlage des Christenstandes, aber wirksam wird ihre Gnade nur

1) Auf S. 54 bezeichnet Rieker diese Anschauung im Anschluß an Sohm noch als „gut mittelalterlich". Auf S. 71 dagegen (vgl. schon S. 65 f.) wird daraus ein I d e a l, das die Reformatoren verfolgt hätten. Und in dieser Fassung ist dann der Satz von Theologen (von Karl Müller selbstverständlich nicht) besonders eifrig nachgesprochen worden!

2) Drews S. 6 ff. hat etwas vollkommen Richtiges empfunden, nur die Sache nicht weit genug verfolgt.

für denjenigen, der die in ihr dargebotene Verheißung glaubt[1]). Ohne den Glauben ist der Empfang des Sakraments nutzlos[2]). Erst durch ihn tritt man in Gemeinschaft mit Christus, wird man tatsächlich Glied der „Kirche" oder der „Christenheit"[3]). Der Glaube aber ist ein persönlicher, freiwilliger Akt, der niemals durch irgendwelche Gewalt oder Veranstaltung erzwungen werden kann. Luther vertritt das herzhaft bis in die Folgerung hinein, daß deshalb auch kein Druck ausgeübt werden sollte, das Taufsakrament oder irgend ein anderes Sakrament zu empfangen[4]).

Indem Luther den Eintritt in die geistliche Gemeinschaft an eine persönliche Bedingung knüpft, hat er aber — und das ist seine Großtat — den Begriff der Christenheit im mittelalterlich-katholischen Sinn aufgelöst[5]). Denn jetzt decken sich die Umkreise der zwei Gewalten nicht mehr ohne weiteres. Ihre Bereiche treten mindestens dem Gedanken nach als zwei ver-

1) De capt. babyl. eccl. Opp. v. arg. V 64: sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur.

2) De capt. babyl. eccl. ibid. V 57 nisi haec adsit aut paretur fides, nihil prodest baptismus, imo obest, non solum tum cum suscipitur, sed toto post tempore vitae.

3) E. A. 27, 99 (Vom Papsttum zu Rom) wie der Mensch ist von zweien Naturen, Leib und Seel, also wird er nit nach dem Leibe gerechnet ein Gliedmaß der Christenheit, sondern nach der Seelen, ja nach dem Glauben.

4) E. A. 27, 343 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) Gleich als zu dem Glauben kann und soll man niemand zwingen, sondern idermann furhalten das Evangelium und vormahnen zum Glauben; doch den freien Willen lassen zu folgen oder nit zu folgen. Es sollen alle Sacrament frei sein idermann. Wer nit tauft will sein, der laß onstehen. Wer nit will das Sakrament empfahen, hat sein wohl Macht. Also wer nit beichten will, hat sein auch Macht fur Gott.

5) Daß Luther den hergebrachten Sprachgebrauch von Christenheit fortführt, spricht selbstverständlich nicht dagegen. Er hat sich darüber gelegentlich selbst erklärt E. A. 31, 90 (Heerpredigt wider den Türken): aber dennoch haben etliche (sc. Christen) da müssen sein, weil Christus Name, Taufe, Evangelion, Sacrament usw. blieben ist, umb welcher willen auch das ganze Land der Christen Land und sie die Christenheit oder Christus Volk und Gottes Heiligen heißen.

schiedenartige, in sich geschlossene Verbände auseinander. Aber da die Kirche doch bereits als eine selbständige Größe besteht, und Luther andrerseits dem Staat Mündigkeit gegenüber der geistlichen Gewalt zuerkennt, so hat die Scheidung der zwei Verbände auch schon einen gewissen Rückhalt in der Wirklichkeit [1]).

Indes die Trennung der beiden Gebiete soll nach Luther keinen Gegensatz bedeuten. Auch er denkt sich Kirche und Staat aufeinander bezogen, wennschon in anderer Weise als das Mittelalter. Augustinische Gedanken von seinem Standpunkt aus weiter entwickelnd [2]), hat er seit 1519 ein eigenartiges Weltbild entworfen. Es ist in dem Büchlein von weltlicher Obrigkeit [3]) eingehend dargelegt, aber schon in den

1) Wie scharf Luther gerade beim Begriff der Christenheit seinen Gegensatz gegen das Mittelalter empfand und zu welch einschneidenden tatsächlichen Folgerungen ihn seine Anschauung weitertrieb, zeigt am besten seine Stellungnahme in der Frage des Türkenkriegs. Er tritt dagegen auf, daß man den Türkenkrieg unter christlichem Namen führt, „gerade als sollte unser Volk ein Heer der Christen heißen wider die Türken“ (E. A. 31, 37), während doch „in solchem Heer vielleicht kaum fünf Christen sind, und vielleicht ärger Leute fur Gott, denn die Turken und wollen dennoch alle den Namen Christi führen“. Er bestreitet also rundweg, daß das deutsche Volk als solches ein „christliches“ Volk sei und verlangt darum, daß man den Krieg nur als eine weltliche Sache unternehme. Vgl. schon Enders I 333 (21. Dezember 1518).

2) Die Abhängigkeit von Augustin und das allmähliche Hinauswachsen über Augustin läßt sich auf Grund der Römerbriefvorlesung schön verfolgen. Man sieht jetzt erst klar, was das Jahr 1519 für die Schätzung des Staats bei Luther bedeutete.

3) Es ist mir nicht recht verständlich, wie man von dieser Schrift sagen kann, daß Luther sich in ihr nicht ganz auf seiner Höhe befände. Zumal da er selbst zu keinem seiner Bücher sich so oft bekannt hat und auf wenige so stolz gewesen ist, wie gerade auf dieses, vgl. nur E. A. 22, 248; 31, 35 und E. A. 31, 236 daß sint der Apostel Zeit kein Doctor noch Scribent, kein Theologus noch Jurist so herrlich und klärlich die Gewissen der weltlichen Stände bestätigt, unterricht und getröstet hat, als ich getan habe, durch sondere Gottes Gnade. Das weiß ich fürwahr. Denn auch St. Augustinus noch St. Ambrosius (die doch die besten sind in diesem Stücke) mir nicht gleich hierin sind.

Daß die Kirche in dieser Schrift nicht vorkomme, ist irrig. Wenn Luther z. B. innerhalb der Auseinandersetzung unvermittelt sagen kann: „das sollen

Schriften unseres Zeitabschnitts, vornehmlich in der an den christlichen Adel, findet man es überall vorausgesetzt.

Im Mittelpunkt steht auch für ihn die Christenheit, aber die Christenheit in dem Sinn, wie er den Begriff erfaßt hat, als die Gemeinde der mit Christus im Glauben Geeinten. Auf sie ist die ganze Weltordnung bezogen [1]. Sie durchwaltet Christus als das Haupt, das die Glieder regiert. Darum bedürfen die Gläubigen keines Zwangs, keines äußeren Gesetzes; sie tun aus freien Stücken, was sie Gott und dem Nächsten schuldig sind [2].

Aber die „Christen" sind nicht allein in der Welt, ja sie stellen immer nur eine Minderheit dar. Die Mehrzahl der Menschen bleibt allezeit gottlos und selbstsüchtig [3]. Würde nun dem natürlichen Spiel der Kräfte freier Raum gelassen, so wäre die Folge, daß die Christen von den Unchristen „aufgefressen" würden. Denn die Christen dürfen sich nicht mit Gewalt wehren, sie müssen nach dem Evangelium auch Unrecht über sich ergehen lassen. Darum hat Gott gesetzt ein hart, weltlich Regiment, damit es die Bösen im Zaum hält und sie zur äußerlichen Gerechtigkeit zwingt [4].

Für die Christen ist also streng genommen das weltliche

---

die Bischoffe thun, den ist solch Ampt befohlen", so sieht man doch klar, daß für ihn das Reich Gottes, von dem er zumeist spricht, in der Kirche, ja wirklich in der sichtbaren Kirche da ist.

1) Am schärfsten kommt dies zum Ausdruck de Wette V 443 (10. März 1542) sic mundus nescit se stare viribus alienis i. e. ecclesiae et putat ecclesiam stare suis viribus et mundi.

2) E. A. 20, 207 (Sermon von den guten Werken) wo den (sc. den Glauben) jedermann hätte, dürften wir keines Gesetzes nimmermehr; sondern thäte ein jeglicher von ihm selbst gute Werke, zu aller Zeit, wie ihn dieselbe Zuversicht wohl lehret.

3) E. A. 22, 69 (Von weltlicher Obrigkeit) denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen.

4) Enders III 190, 61 (13. Juli 1521 an Melanchthon) ablato enim gladio (quum necesse sit malos plures esse) quam diu stabit ecclesia dei in hoc saeculo, quum nullus neque vitae neque rerum usu, prae malorum licentia, potiri queat?

Schwert nicht da [1]). Aber es leistet der Christenheit (d. h. der Kirche) den Dienst, daß es ihr das Verbleiben in dieser Welt ermöglicht [2]). Um deswillen muß man das Amt der Obrigkeit zählen „als ein Amt, das da gehore und nützlich sei der christlichen Gemeinde“ [3]). Es ist der christlichen Gemeinde nützlich, nicht unmittelbar, aber als eine ihrer Bedingungen, wie übrigens auch sonst jede förderliche Hantierung mittelbar der Kirche zugut kommt, sofern sie die leibliche Wohlfahrt der Glieder der Gemeinde fördert. „Die weltlich Ubirkeit hat das Schwerdt und die Ruthen in der Hand, die Bosen damit zu strafen, die Frummen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Baur, ein iglicher seins Handwerks Ampt und Werk hat . . . und ein iglich soll mit seinem Ampt oder Werk dem andern nutzlich und dienstlich sein: daß also vielerlei Werk alle in eine Gemein gerichtet sein, Leib [4]) und Seelen zu fordern; gleichwie die Gliedmaß des Korpers alle eins dem andern dienet“ [5]).

So erblickt Luther in seiner Weise auch eine alles umspannende Ordnung in der Welt, die in der Erhaltung und dem Wachstum der Christenheit gipfelt. Darum kann auch er das dadurch hergestellte Ganze als einen Körper, als eine Gemeinde bezeichnen. Aber der wesentliche Unterschied zwischen seiner und der mittelalterlichen Anschauung liegt darin, daß nach ihm der Zusammenhang nicht erst künstlich, durch recht-

---

1) Der Ausdruck bei Sohm: in der Christenheit sind zwei Schwerter, ist deshalb, obwohl er sich an Luther anlehnt, ungenau: Christen bedürfen des Gesetzes nur, soweit sie eben noch nicht „Christen“ sind. Noch mehr weicht die Fassung auf S. 558: „Die weltliche Gewalt ist nach der Lehre Luthers berufen, nicht den Staat (im heutigen Sinn), sondern die Christenheit zu regieren, dieselbe Gemeinschaft, welche von der Kirchengewalt geistlich regiert wird“ von Luthers Sinn ab.

2) Umgekehrt leistet aber auch die Kirche dem Staat einen Dienst, sofern sie ihm für gehorsame und gutwillige Bürger sorgt.

3) E. A. 21, 282.

4) Dieses Wort darf nicht übersehen werden, wenn man den Sinn, in dem hier „Gemeine“ gebraucht ist, richtig verstehen will.

5) E. A. 21, 283.

liche Unterwerfung der einzelnen Lebensgebiete unter das Gesetz der Kirche geschaffen zu werden braucht. Die Einheit ist vorher schon da. Sie beruht auf einer „natürlichen“, von Gott gesetzten Ordnung. Und sie wird gerade dann am besten aufrecht erhalten, wenn jedes „Ampt“ sich unverbrüchlich nach der ihm besonders gegebenen Regel richtet [1]).

„Christlich“ aber wird das Ganze dieses Lebenszusammenhangs nur insofern und insoweit, als die daran beteiligten Personen Christen sind. Der Inhalt ihrer Tätigkeit wird den Christen nicht erst durch das Christentum vorgeschrieben, sondern vielmehr durch die göttliche Naturordnung, und das Werk selbst wird dadurch nicht christlich, daß ein Christ es ausübt [2]). Einen christlichen Staat kennt Luther ebensowenig wie ein christliches Schusterhandwerk. Nur das Bewußtsein, aus dem heraus er handelt, ist beim Christen ein anderes als beim Nichtchristen. Der Christ weiß, daß seine Verrichtung zum Wohl des Nächsten und zur Ehre Gottes dienen soll. Aber auch der Unchrist schafft, wenn er sein Amt nach Vernunft führt und selbst dann, wenn er es nicht nach Vernunft führt, unbewußt und unfreiwillig mit an der Ordnung, die Gott stetig in der Welt hervorbringt.

In dieser Gesamtanschauung Luthers liegt es nun begründet, daß er unter gewissen Bedingungen die Stellung der christlichen Obrigkeit als Obrigkeit auch innerhalb der Kirche ins

1) Vgl. die schon einmal angeführte Stelle E. A. 27, 336 (Von der Beichte, ob die der Papst usw.) ein Steinmetz muß ein Gesetz haben, daß er nit ein Ell lang für ein halb nehme; ein Schuster hat Gesetz, daß er einem Kind kein Mannschuch macht; ja Morder haben Gesetz, daß die Ausbeut gleich teilet werde. Was gehen solche Gesetz den Geist und Gewissen an? also weltlich Ubirkeit hat Gesetz, daß ein dem andern an Gut, Ehr und Leib nit schade; spricht aber nit, daß dadurch das Gewissen fur Gott wohl regiert sei.

2) Das hat Luther hauptsächlich Murner klar zu machen versucht E. A. 27, 302 (Antwort auf das überchristliche Buch Bock Emsers) Ist darumb der zeitlich Raum oder Statt kirchisch, daß die Christen nit mügen auf Erden leben ohne zeitlichen Raum: so wäre der Wein, Brod, ja der Bauch mit allem, das drinnen ist, auch kirchisch . . . Die christliche Kirche mag nit ohn Marter, Verfolgung und Sterben, ja auch ohn Sünd sein; soll drumb Marter, Tod, Verfolgung und Sunde Kirch und Leben sein?

Gewicht fallen lassen kann. Sohms Antwort auf diese Frage lautet: die weltliche Gewalt befinde sich nach Luther von Haus aus innerhalb der Christenheit; darum könne sie niemals außer Rechnung gelassen werden [1]). Er bringt seine Auffassung auf die scharfe Formel: „Hier gehört der von der Kirchengewalt regierten Christenheit nicht bloß der Fürst als Einzelperson, sondern der Fürst als Träger der obrigkeitlichen Gewalt (der weltlichen Gewalt) an. Die Obrigkeit (nicht bloß die Person des Fürsten) ist ein unausscheidbarer Bestandteil der Christenheit" [2]). Allein — auch abgesehen von dem, was eben über den Begriff der Christenheit bei Luther ausgeführt wurde — dabei ist vergessen, daß Luther das

1) Sohm stützt sich dafür vornehmlich auf die Stelle im christlichen Adel E. A. 21, 282 dieweil dann nu die weltlich Gewalt ist gleich mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, mussen wir sie lassen Priester und Bischof sein und ihr Ampt zählen als ein Ampt, das da gehore und nutzlich sei der christlichen Gemeine. Aber der unterstrichene Satz hat eine andere Spitze als Sohm annimmt. Er ist gegen die Anschauung gerichtet, als ob der Fürst, weil sein Ampt als bloß leibliches geringer sei als das geistliche, in geistlichen Dingen nicht mitzureden hätte. Demgegenüber betont Luther, daß die christliche Obrigkeit am allgemeinen Priestertum Anteil habe, und daß diese ihre Stellung zu Gott es ihr ermögliche, auch ihr Amt, das der Gesamtheit und damit der christlichen Kirche nützlich sei, als einen Gottesdienst zu betreiben. Wie ja der Glaube jedes Werk, ob groß oder klein, wenn es nur überhaupt nützlich ist, zu einem Gottesdienst erhebt. Vgl. E. A. 22, 77 (Von weltlicher Obrigkeit) was ists gesagt, (die Obrigkeit) ist Gottes Dienerin, denn so viel: die Gewalt ist von Natur der Art, daß man Gott damit dienen kann? . . Darumb sollt du das Schwert oder die Gewalt schätzen, gleichwie den ehelichen Stand oder Ackerwerk oder sonst ein Handwerk, die auch Gott eingesetzt hat. Wie nu ein Mann kann Gott dienen im ehlichen Stand, am Ackerwerk oder Handwerk, dem Andern zu Nutz, und dienen müßte, wenn es seinem Nähsten not wäre, also kann er auch in der Gewalt Gott dienen, wo es des Nähsten Notdurft fodert: denn sie sind Gottes Diener und Handwerksleut, die das Böse strafen und das Gute schützen." Bezüglich des Gegensatzes, den Luther bekämpfen will vgl. E. A. 31, 35 (Vom Krieg wider die Türken) Fürsten und Herren (so gern frumm gewesen wären) hielten ihren Stand und Ampt fur nichts und fur keinen Gottesdienst . . , wollten sie Gott dienen, so mußten sie in die Kirchen.

2) Kirchenrecht S. 559.

Recht, das er der christlichen Obrigkeit zuschreibt, ausdrücklich als bloßes Notrecht kennzeichnet. Das bedeutet: für gewöhnlich, unter geordneten Verhältnissen ist die Stellung des Fürsten als Fürsten in der Kirche nicht sichtbar, geschweige daß sie ein Bestandteil der Christenheit wäre [1]). Wo die Kirche selbst ihre Pflicht tut, ist der christliche Fürst in ihr nichts anderes, als eben auch ein Christ [2]). Sein Amt als solches steht außerhalb der Christenheit. Bedeutsam wird die Tatsache, daß er nebenher noch Fürst ist, erst in einem Augenblick, wo die Kirche ihre Pflicht versäumt (oder nicht erfüllen kann). Dann fällt der Umstand ins Gewicht, daß die weltliche Gewalt an der Aufrechterhaltung der Weltordnung, die in der Kirche ihr Ziel hat, stärker beteiligt ist, als irgend ein anderes Amt (außer dem geistlichen). Denn ihr Werk ist „der Vernunft höhest Werk"; es ist „nach dem Predigtamt der höhest Gottesdienst und nützlichst Amt auf Erden". Daraus erwächst dann für einen christlichen Fürsten d. h. für einen, der mit seinem Amt zugleich dem Ganzen dienen will, die Pflicht der notleidenden Kirche beizuspringen. Er ist zwar nicht der Einzige — darum kein Befehlen! —, wohl aber der Nächste dazu. Oder sollte „die Hand nichts dazu thun, ob das Aug groß Noth leidet. Ists nit unnaturlich, schweig unchristlich, daß ein Glied dem andern nit helfen, seinem Vorderben nit wehren soll? Ja je edler das Gliedmaß ist, je mehr die andern ihm helfen sollen" [3]).

So schließt sich Anfang und Ende bei Luther fest zusam-

---

1) Wenn Sohm, immer seinen Gedanken weiterverfolgend, die Stellung des christlichen Fürsten zur Kirche als die des Vogts bezeichnet, so darf ich ihn daran erinnern, daß Luther diesen mittelalterlichen Titel ausdrücklich verworfen hat. E. A. 31, 58 (Vom Krieg wider die Türken) Nicht also, denn der Kaiser ist nicht das Häupt der Christenheit, noch Beschirmer des Evangelion oder des Glaubens. Die Kirche und der Glaube müssen einen andern Schutzherrn haben, denn der Kaiser und Könige sind.

2) Vgl. etwa Enders VIII 344, 26 (15. Januar 1531 an Link) hoc sane verum esse libenter concessi, quod princeps ut princeps sit politica persona, et sic agens non agit ut christianus, qui nec est princeps nec masculus, nec quicquam in mundo personarum.

3) E. A. 21, 284.

men. Es ist alles ganz klar und in sich übereinstimmend gedacht.

II.

Auf dem Wormser Reichstag hat der deutsche Fürstenstand in seiner berufenen Vertretung gegen Luther Stellung genommen. Eine Reform großen Stils, wie er sie in der Schrift an den christlichen Adel umrissen hatte, war dadurch zur Unmöglichkeit geworden. Aber nicht jede Möglichkeit einer Reform war damit abgeschnitten. Es blieb noch eine Stelle, von der aus Luthers Gedanken zur Verwirklichung gelangen konnten.

Schon im christlichen Adel hat Luther im Vorübergehen auf die Bedeutung der Einzelgemeinde hingewiesen [1]) und deren Zuständigkeit in Glaubens- und Reformationsfragen hervorgehoben. Jede Gemeinde, wie klein sie auch sein mag, ist im Besitz aller Gaben und Rechte, die aus dem Evangelium fließen [2]); jede ist darum ein Ganzes, ist „Kirche" und somit befugt, in ihrem Bereich das zu tun, was sie auf Grund des Evangeliums für geboten hält [3]).

1) E. A. 21, 329 Was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seel, hat nit allein ein iglich Gemein, Rat oder Ubirkeit Gewalt abzutun und wehren, ohn Wissen und Willen des Papstes oder Bischofs; ja ist auch schuldig, bei seiner Seelen Seligkeit dasselb zu wehren, ob es gleich Papst und Bischof nit wollten.

2) E. A. 21, 334 So rath ich das, . . . daß ein iglich frumm Christenmensch sein Augen aufthue . . . bleib daheimen in seiner Kirchen und laß ihm sein Tauf, Evangelium, Glaub, Christum und Gott, der an allen Orten gleich ist, das Beste sein . . . Es kann dir wider Engel noch Papst soviel geben, als dir Gott in deiner Pfarr gibt.

3) Rieker hat höhnisch von dem „sogenannten Gemeindeprinzip" gesprochen und es S. 71 ff. seines Buchs zu widerlegen versucht. Es ist allerdings richtig, daß mit dem „Gemeindeprinzip" vor dem Erscheinen von Sohms Kirchenrecht vielfach irrige Vorstellungen verknüpft worden sind; die Sache an und für sich hat Sohm nicht angetastet, sondern bekräftigt. Was Rieker dagegen vorbringt, ist gerechterweise bei den neueren Verhandlungen außer Betracht gelassen worden. Nur ein Punkt bedarf vielleicht noch einer Bemerkung (vgl. Drews S. 35 Müller S. 43 ff.). Rieker sagt S. 67: „gerade des-

Es entsprach darum ganz Luthers Anschauung, wenn nach dem Wormser Reichstag einzelne Gemeinden, vor allem die wittenbergische, von sich aus die Reform in Angriff nahmen. Luther brauchte, indem er diese Bewegung ermutigte und unterstützte, nur die schon in den Jahren 1519—21 von ihm ausgesprochenen Grundsätze anzuwenden und weiter auszubauen.

Die wichtigsten Fragen, um die es sich zunächst handelte, bezogen sich auf die Umgestaltung des Pfarramts und des Gottesdienstes im evangelischen Sinn.

Im Blick darauf betont Luther jetzt erst recht kräftig die Befugnis jeder einzelnen Gemeinde, die ihr vorgetragene Lehre zu prüfen, einen schriftwidrig predigenden Pfarrer abzusetzen und einen andern dafür zu erwählen [1]). Er wiederholt, daß mit

halb, weil Luther nur eine unsichtbare Kirche kennt, weiß er nichts von einer Kirche als frei verbundener Genossenschaft der Gläubigen, als einer vom Staat unterschiedenen Verbandseinheit". Jeder Versuch einer (der) Kirche, als eigene Größe aufzutreten und sich selbst eine Ordnung zu geben, würde nach ihm darauf hinauslaufen, die Kirche, die Gegenstand des Glaubens und darum unsichtbar ist, sichtbar machen zu wollen. Darin steckt ein Mißverständnis, das Luther selbst ausdrücklich bekämpft hat. Ein Handeln der Gemeinde als Gemeinde bedeutet nicht den Anspruch heilige Gemeinde zu sein, und handlungsfähig wird eine Gemeinde nicht erst dann und nicht dadurch, daß alle ihre Angehörigen Glieder am Leibe Christi sind (vgl. den Anfang der Schrift Daß eine christliche Gemeinde usw. E. A. 22, 141: aufs erst ist vonnöten, daß man wisse, wo **und wer** die christliche Gemeine sei, auf daß nicht, wie allzeit die Unchristen gewohnet, unter christlicher Gemeine Namen menschlich **Handel furnehmen**). Es genügt, daß überhaupt Christen in einer Gemeinde sind. Sie müssen sich aber überall da finden, wo das Wort verkündet wird. Und dies, das Wort und sein Gebot, nicht der persönliche Glaubensbesitz, gibt den Gliedern der Gemeinde das Recht, ihr Handeln als im Namen Gottes vollzogen zu betrachten; vgl. de instit. min. eccl. opp. v. arg. VI 532 quare eos, qui verbum probant et confitentur, repudiare non licet, quantumvis non fulgeant mira sanctitate, modo manifestis criminibus obstinate non vixerint. quare nihil est quod dubitetis, apud vos esse ecclesiam dei, etiamsi tantum decem vel sex essent, qui verbum habent. quidquid autem ii fecerint in has causa, etiam consentientibus ceteris, qui verbum nondum habent, plane Christum fecisse certum est, modo cum humilitate et orationibus rem gesserint.

1) E. A. 22, 145 (Daß eine christliche Versammlung usw.) also, daß sie

Rücksicht auf diese Mündigkeit der Gemeinde auch ein rechtschaffener Pfarrer ihr nicht ohne ihre Zustimmung aufgedrungen werden dürfe [1]).

Neu ist jedoch die Tragweite, die Luther nunmehr dem „Absetzen" gibt. Er versteht das ganz ernsthaft in dem Sinn, daß die Gemeinde einem falschen Lehrer, einem „Wolf" die Pfründe nehmen und sie einem Würdigen übertragen dürfe [2]). Denn wer dem Wort Gottes zuwider predigt, hat das Recht auf das geistliche Gut verwirkt. Die Pfründe ist dazu gestiftet, daß durch sie Nutzen, nicht Schaden geschaffen werde [3]). Aber wo es gilt, diesem allgemeinen Grundsatz gemäß zu verfahren, macht Luther doch eine bedeutsame Einschränkung. Er will daraus nicht gefolgert wissen, daß nun eine evangelisch gesinnte Gemeinde sich beliebige geistliche Güter innerhalb ihres Bezirts aneignen und sie den von ihr erwählten Predigern übertragen dürfe. Vielmehr gesteht ihr Luther das tatsächliche Verfügungsrecht nur bei solchen Pfründen zu, bei deren Begrün-

(die Zuhörer) nicht allein Macht und Recht haben, alles, was gepredigt wird, zu urtheilen, sondern sind schuldig zu urtheilen, bei gottlicher Majestät Ungnaden. . . . Also schließen wir, daß wo ein christliche Gemeine ist, die das Evangelium hat, nicht alleine Recht und Macht hat, sondern schuldig ist, bei der Seelen Seligkeit, ihrer Pflicht nach, die sie Christo in der Taufe gethan hat, zu meiden, zu fliehen, abzusetzen, sich zu entziehen von der Ubirkeit, so die itzigen Bischoff, Aebt, Klöster, Stift und ihr gleichen treiben.

1) E. A. 22, 149 (Daß eine christliche Versammlung usw.) Uber das, wenn sie nu gleich rechtschaffene Bischoffe wären, die das Evangelium haben wollten und rechtschaffene Prediger setzen wollten, dennoch kunnten und sollen sie dasselb nicht thun ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen.

2) Karl Müller hat jetzt seine frühere Deutung des „Absetzens" mit Recht zurückgezogen; vgl. zum Sinn des Ausdrucks die Fortsetzung der eben angeführten Stelle E. A. 22, 146: daß gottlich Recht sei und der Seelen Selikeit not, solche Bischoff, Aebt, Klöster und was des Regiments ist a b z u t u n o d e r z u m e i d e n. — Diese Zusammenstellung „abzutun oder zu meiden" macht es unzweifelhaft, daß unter dem vorausgehenden „Absetzen" mehr verstanden sein muß, als ein bloßes Sichentziehen.

3) E. A. 53, 154 (12. Dezember 1522) Es ist keinem Prediger darumb Gut und Zinse geben, daß er Schaden, sondern Frommen schaffen solle. Schaffet er nicht Frommen, so sind die Güter schon nimmer sein.

dung sie irgendwelchen Anteil gehabt hat [1]). Ein Hinausgreifen darüber (seitens einer Ortsgemeinde) hat Luther immer als Raub beurteilt [2]). Wo eine Gemeinde eine Pfründe weder besitzt noch auch auf gütlichem Wege erlangen kann, da hält er sie für verpflichtet, den Prediger selbst zu ernähren [3]).

Wie hinsichtlich der Lehre, so betrachtet Luther auch hinsichtlich der Ordnung des Gottesdienstes jede Gemeinde für sich allein als zuständig. Daß der Kampf um die Messe zunächst Angelegenheit der einzelnen Gemeinde war, bedarf keines Worts. Aber auch in der Frage, wie der Gottesdienst neu aufzubauen sei, erkennt Luther die Selbständigkeit der Einzelgemeinde rundweg an. Als er die formula missae veröffentlichte, verwahrte er sich dagegen, daß der Wittenberger Brauch andern Gemeinden aufgedrängt werden solle [4]). Er benennt sogar innerhalb seines Entwurfs ausdrücklich mehrere Punkte, an denen es die Gemeinden so oder so halten könnten.

Ihr Siegel erhält diese Auffassung von der Einzelgemeinde durch den Titel, den Luther dem Pfarrer gibt. Er nennt ihn gern episcopus, ohne Zweifel um damit anzudeuten, daß jede Gemeinde ein in sich abgerundetes Ganze darstelle.

---

1) Das zeigt am deutlichsten der Fall von Altenburg (Müller S. 103 ff.). Luther spricht der Gemeinde dem Grundsatz nach das Recht zu, nicht bloß die Predigerpfründe sich anzueignen, sondern sogar den Propst von Altenburg selbst zu vertreiben (Enders III 348, 30 f.). Aber tatsächlich kämpft er nur für die Predigerpfründe und hält es für nötig, ein Anrecht der Gemeinde an sie positiv nachzuweisen (ib. 349, 59: so ist die Kirche und der Raum ja unser).

2) Vgl. außer seinem Bescheid an die Bauern sein Urteil über die Orlamünder E. A. 29, 173 (Wider die himmlischen Profeten) „auch haben die Orlamünder kein Recht gehabt einen Pfarrer zu wählen auf eines andern Sold, weil es dem Fursten und seiner Ordnung zustund" und insbesondere die Bemerkung über die Straßburger und Basler E. A. 54, 80: desgleichen auch der Städt halben, Basel und Straßburg (sc. ist es fährlich), so die Stift, die doch nicht in ihrer Gewalt, mit eigener Gewalt verschlossen und eingenommen haben.

3) E. A. 24, 280 (Ermahnung zum Frieden) will die Oberkeit nicht, so wähle sie einen eigen (Pfarrer) und nähre denselben von ihren eigen Gütern.

4) opp. v. arg. VII 3. 11.

So genau das alles unter sich und mit Luthers ursprünglichen Anschauungen übereinstimmt, dennoch ergab sich bei der Durchführung eine grundsätzliche Schwierigkeit. Eine Spannung, die in Luthers Kirchenbegriff von Haus aus lag, trat jetzt deutlich zutage. Sie knüpfte sich an die Frage: was ist Einzelgemeinde im ganz greifbaren Sinne des Worts?

Der Bereich, innerhalb dessen die „Einzelgemeinde" sich entwickelte, war überall durch die politische Gemeinde abgegrenzt. Die reformatorische Bewegung, die in einer Stadt entstand, hatte das naturgemäße Bestreben, die ganze Einwohnerschaft mit sich fortzureißen. Das Ziel war, daß bürgerliche und kirchliche Gemeinde dem Umfang nach zusammenfielen.

Diesen Anschluß an die politische Form hat auch Luther als das Gegebene betrachtet. Er faßt zwar gelegentlich die Möglichkeit ins Auge, daß eine kirchliche Gemeinde sich aus dem politischen Zusammenhang herauslöste[1]), und es ist bedeutsam, daß er sich diesem Gedanken überhaupt geöffnet hat. Aber als das Wünschenswerte gilt ihm das offenbar nicht. Wenn er jedoch die politische Gemeinde als Rahmen für die kirchliche betrachtete, dann lag für ihn sofort auch das Weitere darin, daß die Neugestaltung im Einverständnis mit der Ortsobrigkeit erfolgen müßte. Schon darum sollte die Obrigkeit mittun, weil so dem reformatorischen Vorgehen der Charakter des Revolutionären benommen wurde. „Denn was durch ordentliche Gewalt geschieht, ist nit fur Aufruhr zu halten" [2]).

Wie hat Luther nun in diesem Fall das Recht der Obrigkeit begründet und wie weit hat er es erstreckt? Die Antwort ist einfach zu geben. Luther spricht sich genau ebenso aus, wie früher. Er überträgt jetzt nur das, was er in der Schrift an den

---

1) In der Vermahnung zum Frieden usw. E. A. 24, 280: will aber die Oberkeit solchen ihren erwähleten und ernährten Pfarrherr nicht leiden, so laß man ihn fliehen in eine andere Stadt und fliehe mit ihm wer da will, wie Christus lehret.

2) E. A. 22, 48 (Treue Vermahnung zu allen Christen).

Adel im Blick auf die Territorien gesagt hatte, auf die kleineren städtischen Verhältnisse.

Als Voraussetzung für ein Eingreifen der Obrigkeit gilt ihm nach wie vor der Notstand der Kirche [1]). Die Bischöfe — sie treten nunmehr in den Vordergrund — erfüllen ihre Pflicht nicht, die Gemeinden mit rechtschaffenen Predigern zu versorgen. Also muß Selbsthilfe eintreten.

Die Aufgabe, die der Obrigkeit dabei zufällt, gliedert Luther wieder in gleicher Weise wie vordem. Er scheidet die Pflicht, die der Obrigkeit an und für sich obliegt, von derjenigen, zu deren Erfüllung sie nur durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde genötigt wird. Ganz scharf hält die Eingabe, die Luther für den Altenburger Rat verfaßt hat, diese zwei Gesichtspunkte auseinander: „Nu wir aber unsern Herrn Probst und Pastores befinden, als die nicht alleine das Evangelion nicht lehren, sondern auch wehren und verfolgen, werden wir aus eigenem Gewissen bewegt zu handeln und fürzunehmen, das unser selbs und unser Nähisten, der Stadt Alldenburg Selickeit noth ist, als denen wir aus zweierlei Pflicht zu dienen schuldig sind, nemlich (1) des leiblichen Regiments und (2) brüderlicher christlicher Liebe halben" [2]).

---

1) E. A. 22, 150 (Daß eine christliche Versammlung usw.) Nu aber zu unsern Zeiten die Noth da ist und kein Bischoff nicht ist, der evangelisch Prediger verschaffe, gilt hie das Exempel von Tito und Timotheo nichts; sondern man muß berufen aus der Gemeine, Gott gebe, er werde von Tito bestätiget oder nicht. Denn also hätten auch die than oder thun sollen, die Titus versorget, wo ihn Titus nicht hätte bestätigen wollen oder sonst Niemand gewesen wäre, der Prediger eingesetzt hätte.

2) Enders III 347, 8 ff. — Um dem Einwand zu begegnen, daß hier die beiden Gesichtspunkte von Luther als zusammenwirkend, nicht als verschiedenartiges Handeln hervorbringend gedacht seien, weise ich noch auf folgende Stellen hin: Enders V 271, 23 ff. (11. November 1525) quod quaeris, an principis sit prohibere abominationes, causantibus adversariis . . principes in externis solum ius imperii habere: respondeas . . . principes nostri non cogunt ad fidem et evangelion, sed cohibent externas abominationes . . . debent enim principes publica flagitia, ut periuria, blasphemias nominis dei manifestas, quales istae sunt cohibere. In diesem Fall, wo es sich

Von der Obrigkeit als solcher verlangt Luther diesmal vornehmlich daß sie die Abhaltung der Messe verbiete. Die Dinge, auf die er früher hingewiesen hat, Verhinderung der Zahlung der Annaten usw. galten ihm offenbar für seine Anhänger als erledigt, berührten auch die „Obrigkeiten", mit denen er es in dieser Zeit zu tun hat, zu wenig, als daß er hätte darauf zurückkommen müssen. Aber die Messe erschien ihm dafür je länger je mehr als etwas Unleidliches. Sein Beweis, daß die Obrigkeit sie von Amts wegen unterdrücken müsse, führt auf dieselbe Anschauung von der Pflicht der weltlichen Gewalt zurück, wie sie oben bereits festgestellt wurde. Die Messe ist, das wird er nicht müde klar zu machen und einzuprägen, nichts anders als Gotteslästerung. So gut nun wie die Obrigkeit sonst gegen diesen Frevel einschreitet, muß sie auch hier ihre Schuldigkeit tun. Andernfalls ist Gottes Zorngericht über Stadt und Land zu erwarten[1]). Die Anrufung der

---

um die Unterdrückung der Messe handelt, wird ausschließlich die obrigkeitliche Pflicht des Kurfürsten betont. Aber anders lautet es, wenn der Kurfürst angegangen wird, bei der Bestellung eines Predigers mitzuhelfen. Enders III 351, 29 (5. Mai 1522) nam et principis ut christiani fratris etiam principis nomine interest, lupis adversari et pro sui populi salute sollicitum esse. E. A. 53, 136 (8. Mai 1522) denn E. K. F. G. . . . ist auch für sich selbs schüldig, als ein christlich Mitglied, dazu zu rathen und zu helfen, auch als ein christlich Fürst, sofern es sein mag, den Wolfen zu begegnen.

1) E. A. 22, 48 (Treue Vermahnung usw.) Und fur das erste, laß ich die weltlich Ubirkeit und Adel itzt anstehen, welche wohl sollten aus Pflicht ihrer ordenlicher Gewalt dazu thun, ein iglicher Furst und Herr in seinem Land . . . 49 sie sollten das Ihre dazu thun und mit dem Schwerdt, das sie tragen, wehren, soviel sie mochten, ob sie Gottis Zorn doch einis Theils zuvorkommen und lindern kunnten. . . . Nit daß man itzt sollt die Pfaffen todten, wilchs ohn Noth ist; sondern nur mit Worten vorbieten und drob mit Gewalt halten, was sie treiben ubir und wider das Evangelion. E. A. 29, 115 (Vom Greuel der Stillmesse) denn weil sie mit uns in einer Stadt und Gemeinen wohnen und aller äußerlicher Gemeinschaft mit uns genießen, würden wir zuletzt ihre wissentliche Lästerung auch auf uns tragen müssen, als die drein verwilligen. 133 darumb lieben Christen, laßt uns für solchem Greuel fliehen und der Sach eins werden, daß man kann durch ordentliche Gewalt diese

Obrigkeit stützt sich also darauf, daß durch die Abhaltung der Messe das leibliche Wohl der Untertanen, für das die Obrigkeit verantwortlich ist, mittelbar bedroht wird. Luther denkt nicht daran, die Befugnisse der Obrigkeit ins Geistliche hinein zu erweitern. Sie soll nur ihres gewöhnlichen Amtes walten. Darum kann und soll sie auch in diesem Fall Zwang anwenden. Aber es versteht sich von selbst und ist zudem von Luther auch ausgesprochen worden, daß nur eine (in seinem Sinn) christliche Obrigkeit diese Ausdeutung ihrer Pflicht anzuerkennen vermochte [1].

Das Zweite, was Luther von der Obrigkeit erwartete, war die Mitwirkung bei der Bestellung evangelischer Prediger. Der Begründung wie der Sache nach entspricht dieser Punkt der seinerzeit an den christlichen Adel gerichteten Forderung, auf ein Konzil hinzuarbeiten. Darum betont Luther aufs neue, daß dies eine Frage sei, bei der die Obrigkeit nicht wie sonst als Richterin, sondern als persönlich Mitbeteiligte auftrete. Was sie für die christliche Gemeinde tut, tut sie nicht kraft ihres Amtes, sondern aus brüderlicher Liebe zum Nächsten [2]. Daraus ergibt sich zugleich Maß und Form ihres Eingreifens. Sie kann bei der Aufstellung eines Predigers nicht befehlen. Luther wünscht zwar wie immer, daß die überragende Stellung der Obrigkeit kräftig zum Ausdruck käme. Den

Gotteslästerung abthun, daß wir nicht frembde Sünde auf unsern Hals laden. Denn die Oberkeit schüldig ist, solche öffentliche Gotteslästerung zu wehren und strafen. Leidet sie es aber und siehet zu, wo sie es wehren kann, wird doch Gott nicht durch die Finger sehen und mit greulichem Ernst beide, die Lästerer und so dazu verwilligen, strafen, daß ihnen zu schwer werden wird.

1) E. A. 53, 113 (7. März 1522) Ich verdamme als ein Greuel der Papisten Messe. . . Ich will aber nicht Hand anlegen noch jemand, so ohne Glauben ist, bereden, viel weniger zwingen, daß er sie mit Gewalt abtue. — Und andrerseits E. A. 53, 368 (9. Februar 1526) das erst, weil E. K. F. G. durch Gottes Wort gewißlich unterricht, daß solcher lästerlicher Gottesdienst unrecht und verdammlich sei und doch als eine weltliche Obrigkeit müßt sie schützen und mit Zinsen und Gütern bisher versorget handhaben.

2) Vgl. die eben angeführte Stelle Enders III 347, 8 ff.

Erfurtern hat er das deutlich zu Gemüte geführt [1]. Die Autorität der Obrigkeit war ja tatsächlich unentbehrlich, zumal wenn es sich etwa um Durchsetzung des Anspruchs auf eine Pfründe handelte. Aber Luther meinte darum doch nicht, daß der Rat über die Gemeinde hinweg verfügen könnte [2]. Die Zustimmung der Gemeinde oder doch einer evangelisch gesinnten Minderheit wird immer von ihm vorausgesetzt [3]. So ging es auch in der Wirklichkeit zu. Der Anstoß kam regelmäßig

1) E. A. 65, 238 ff., vgl. auch den Bescheid an die Bauern E. A. 24, 280 daß sie zuerst solchen d e m ü t h i g l i c h bitte von der Oberkeit.

2) Für Müllers Satz (S. 78), daß die Obrigkeit nach Luther auch da für evangelische Predigt sorgen müsse, wo das Wort nicht begehrt würde, ja wo man es verachte, finde ich keinen Beleg, außer etwa E. A. 22, 149 (Daß eine christliche Versammlung usw.) wenn sie nu gleich rechtschaffene Bischoffe wären, die . . . rechtschaffene Prediger setzen wollten, dennoch kunnten und sollen sie dasselb nicht tun ohn der Gemeine Willen, Erwählen und Berufen; a u s g e n o m m e n, w o e s d i e N o t e r z w u n g e, d a ß d i e S e e l e n n i c h t v e r d ü r b e n a u s M a n g e l g o t t l i c h s W o r t s. Denn in solcher Not, hast du gehort, daß nicht alleine mag ein Iglicher einen Prediger verschaffen, es sei durch Bitten oder weltlicher Uberkeit Gewalt; sondern soll auch selb zulaufen, auftreten und lehren wo ers kann." Aber hier ist nicht eine Gemeinde vorausgesetzt, die dem Wort gegenüber sich b e w u ß t ablehnend verhält, sondern eine, die es überhaupt noch nicht gehört hat. In solchem Fall kann allerdings der Rat o d e r a u c h e i n E i n z e l n e r einen evangelischen Prediger herbeirufen. Aber ob dieser dann in der Gemeinde Boden findet, das ist erst noch die Frage. Daß der Rat ihn auch in dem Fall halten müßte, wenn die Gemeinde sich geschlossen widersetzte, hat Luther hier nicht gesagt und ist gewiß auch nicht seine Meinung. „Wo man uns nicht hören will, da sind wir leicht und bald geschieden."

3) Vgl. nicht bloß die Leisniger Kastenordnung, wo unter den „Wir", die ihre christliche Freiheit haben wollen, die gemeinen Einwohner der Stadt und Dörfer ausdrücklich mitgenannt werden, sondern auch den Brief an die Erfurter. Luther fordert, obwohl er den Rat an die erste Stelle gesetzt haben will, bezüglich der Predigerwahl doch bloß E. A. 65, 240 der Rat soll aber die U e b e r m a c h t haben zu w i s s e n, was für Personen in der Stadt Aemter haben. — Ebenso bezeichnend ist der Ausdruck E. A. 29, 147 (Wider die himmlischen Profeten) „wo Gott etwas heißt die Gemeine thun und das Volk nennet, daß ers will nicht vom Pofel ohne Oeberkeit, sondern durch die Oeberkeit mit dem Volk gethan haben". Luther sagt nicht: „durch die Oeberkeit", sondern „durch die Oeberkeit m i t d e m V o l k".

aus der Gemeinde selbst und eher mußte die Gefahr abgewehrt werden, daß die Gemeinde den Rat vergewaltigte.

Wie alles Bisherige sich ganz mit den Ausführungen der Schrift an den Adel deckt, so wird auch die Grenze, bei der jede Befugnis der Obrigkeit endigt, wiederum scharf sichtbar. Bei der Ordnung der kirchlichen Dinge selbst hat die Obrigkeit nicht das entscheidende Wort. Die Form des Gottesdienstes in der Gemeinde bestimmt nicht der Rat, sondern der episcopus d. h. der Pfarrer [1]). Der Rat soll der Kirche aufhelfen, aber nicht sie regieren.

Ein Zug in diesem Bild bedarf jedoch in unserem Zusammenhang noch einer besonderen Hervorhebung. Wenn Luther in der geschilderten Weise die Anlehnung der kirchlichen Gemeinde an die bürgerliche billigt und fördert, so bejaht er damit zugleich unzweideutig den Gedanken der Volkskirche. Ohne diese letzte Absicht wäre die Stellung, die er der Obrigkeit einräumt, unverständlich.

Aber gerade aus dieser Rücksichtnahme auf die bürgerliche Verfassung konnten auch wieder Dinge hervorgehen, die Luthers Sinn doch zuwiderliefen. Es mochte vorkommen, daß eine entschlossene Minderheit mit oder ohne Beihilfe des Rats, vielleicht mit Ueberrumpelung des Rats, die bisherige kirchliche Ordnung in der Stadt stürzte und eine neue aufrichtete, die dann mit einem Schlag für die ganze Einwohnerschaft gelten sollte. Das ist in Wittenberg durch Karlstadt geschehen [2]). Hiegegen empörte sich aber bei Luther das Gefühl für Wahrhaftigkeit und Freiheit des persönlichen Glaubens. Er empfindet es als einen unerhörten Druck auf die Gewissen, als eine vom Teufel angestiftete Schädigung seines ganzen Werks, daß sozu-

1) Vgl. dafür die Formula missae opp. v. arg. VII 6 tamen in arbitrio stabit episcopi, quoties illum omitti voluerit ib. iuxta arbitrium episcopi cantetur 7 nisi episcopo placuerit ib. si episcopo placet ib. tamen et hoc habet in manu episcopus 10 et hic quoque liberum sit episcopo.

2) Man beachte auch Luthers Mahnung an Hausmann Enders III 312, 17 (17. März 1522) tu vero vide, ne quicquam sinas novari communi decreto aut impetu: verbo solo impugnanda sunt, verbo prosternenda sunt, verbo delenda sunt, quae nostri vi et impetu tentaverunt.

sagen über Nacht die ganze Ortsgemeinde als überzeugte evangelische Christen behandelt werden sollte. Er weiß wohl, „die Masse folgt immer blindlings". „Wenn man gebietet, fällt der ganze Haufe zu". Aber das Ergebnis ist, daß sich hintendrein bei den Ernsthaften schreckliche Gewissensängste einstellen und daß die Leichtfertigen in dem Aberglauben bestärkt werden, als ob Mitmachen und Brechen von Gebräuchen die Hauptsache in der Religion wäre. Darum stemmt er sich mit aller Kraft gegen eine derartige Vorwegnahme der persönlichen Entscheidung. Er predigt gewaltig von der Verantwortung, die jeder Einzelne für sich und für seinen Glauben trägt. „Wir sein alle zum Tod gefoddert und wird keiner fur den andern sterben; sondern ein iglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein fur sich selbs, mit dem Teufel und Tode zu kämpfen . . .; es muß ein iglicher allda auf seine Schanz selbs sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbs einlegen und allein mit ihnen im Kampf liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir." Man kann und soll niemand zum Glauben zwingen; man soll aber auch niemand nötigen oder veranlassen, eine Zeremonie mitzumachen, für die er innerlich noch nicht reif ist. In diesem Sinn hat Luther Karlstadts Neuerungen abgeschwächt. Die Anordnungen, die er traf, sollten Raum schaffen für verschiedene Bedürfnisse und Entwicklungsstufen [1]).

Mit dieser Haltung tritt Luther aber auf die Seite der Freiwilligkeitskirche [2]).

Volkskirche und Bekenntniskirche, beides hat Luther demnach gewollt. Man darf nicht, wie Drews getan hat, die Frage

1) So hat Luther selbst sein Verfahren gedeutet Enders III 320, 28 (26. März 1522) utramque enim speciem liberam fecimus, sed iis qui digni et timorati fuerint. Caetera omnia in suo ritu permittimus et unumquemque in suo sensu abundare. Solo autem verbo agimus, docentes quid evangelion de missa et communione habeat, neminem cogentes abstinere vel celebrare, conscientia cuiusque sibi viderit, ut evangelio respondeat, donec omnes crescant et omnes evangelici fiant.

2) E. A. 22, 70 (Von weltlicher Obrigkeit) daß Christus ohn Zwang und Drang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig Volk haben sollt.

auf ein Entweder-Oder zuspitzen. Der Tatbestand nötigt vielmehr zu der Anerkennung, daß Luther das eine wie das andere in derselben Zeit erstrebt hat [1]. Beides wurzelt gleichmäßig in seinen reformatorischen Grundgedanken: die Volkskirche in seiner Ueberzeugung von der sieghaften Macht des Worts, die Bekenntniskirche in seiner Forderung persönlicher Gewissenhaftigkeit. Und wenn Luther in diesen Jahren in die Zukunft hinausblickt, so hört man ihn ebenso von einer Zeit reden, in der einmal alle evangelisch sind [2], wie davon, daß man zu einer „christlichen Versammlung" käme, in der auch der Bann geübt werden könnte [3].

Aber wie stellt sich Luther dann die Vereinigung seiner beiden Zielgedanken vor? Nicht in der Weise, wie etwa später Calvin [4]. Er macht — damals wenigstens — keinerlei Versuch, sie durch absichtsvolle Maßnahmen zusammenzuzwingen.

Aber auch nicht in der Form, daß er zunächst hätte eine Scheidung herbeiführen und seine Wirksamkeit auf die bereits Ueberzeugten beschränken wollen, um diesen Kreis allmählich in der Richtung aufs Ganze zu erweitern. Einen derartigen Plan hat er mit vollem Bewußtsein abgelehnt. Zweierlei macht er dagegen geltend. Erstlich „Sekten machen taugt und hilft nicht" [5]. Und dann — schon jetzt hört man diesen Ton —

1) Ich erinnere daran, daß Luthers Stellungnahme gegenüber der Kindertaufe denselben Gegensatz aufweist. Wenn Luther die Kindertaufe nicht fahren lassen will, so bekräftigt er damit von einer andern Seite her, daß er an der Volkskirche hängt.

2) Enders III 321, 35 f. (26. März 1522) donec omnes crescant et evangelici fiant.

3) E. A. 28, 315 (Von beider Gestalt des Sacraments zu nehmen) so kämen wir zuletzt wider zu einer christlichen Versammlung, die wir itzt fast eitel Heiden sind unter christlichem Namen; dann könnten wir von uns sondern, die wir an ihren Werken erkenneten, daß sie nicht gläubten noch liebten, das uns itzt noch unmüglich ist.

4) Was übrigens Calvin wohl dazu gesagt hätte, wenn ihm Karlstadt als der „Calvinist unter den Wittenbergern" vorgestellt worden wäre?

5) E. A. 28, 315 (Von beiderlei Gestalt des Sacraments zu nehmen). — Man sieht daraus deutlich, daß Luther den Kreis derjenigen, die das

„es fehlet an Leuten, die dazu tüglich sind“ [1]). Er fürchtet offenbar von der Stiftung einer „Sekte“ eine dauernde Verengerung der Sache. Darum verzichtet er auf die Herstellung einer reinen Bekenntniskirche.

Er will arbeiten auf dem Boden der Volkskirche. Dabei hofft er freilich, daß, wenn nur die nötige Treue und Geduld darauf verwendet würde, schließlich doch alle überhaupt Empfänglichen herbeikämen [2]) und man dann auch zu einer „christlichen Versammlung“ gelangte. Aber dieses Letzte muß er — vorläufig — Gott überlassen. „Darumb ist kein Rat übrig, denn das Evangelium predigen und die Leut vom Sacrament und allen äußerlichen Stucken wenden, bis sie sich Christen fühlen und beweisen, und von ihnen selbs zuerst zum Glauben, zur Liebe und darnach zu äußerlichem Sacrament und desgleichen dringen. Indes müssen wir lassen gehen, was da gehet“ [3]).

III.

Den Landesherrn hat Luther in den Jahren bis etwa 1525 möglichst wenig beigezogen und dies, obwohl Friedrich d. W. sich freundlich zur Reformation stellte [4]). Wäre ein durch den Wormser Reichstag hervorgerufenes Mißtrauen gegen den ganzen Fürstenstand daran schuld gewesen, daß Luther seit 1521 sein Werk auf der Einzelgemeinde aufbaute, so hätte er

---

Abendmahl unter beiderlei Gestalt nehmen, nicht als eine eigene „Gemeinde“ oder als Kern einer solchen betrachtet wissen will. Denn dann wären sie eben eine „Sekte“. — Ich möchte deshalb auch den Ausdruck „Separation“, den Müller wiewohl in einem sachlich zutreffenden Sinn gebraucht, lieber vermeiden. Er erweckt doch falsche Vorstellungen.

1) E. A. 28, 299. 301.

2) Die pessimistische Stimmung gegenüber der Masse, die bei Luther daneben hergeht (E. A. 22, 46 wollte Gott, dieweil dem Haufen nit zu helfen ist, wir möchten doch etlich herausreißen), hat diese Hoffnung bei ihm vielleicht eingeschränkt, aber nicht unterdrückt.

3) E. A. 28, 315.

4) Enders IV 8, 8 ff (25. September 1522) valde vellem principem nostrum sua curare et me sinere cum Satana squamisque suis agere sicut et antea scripsi.

jedenfalls seinem Landesherrn gegenüber keinen Anlaß zu dieser Stimmung gehabt. Aber Luther wollte, daß die Erneuerung der Kirche sich möglichst aus der eigenen Kraft der Gemeinden heraus vollzöge. Darum rief er den Kurfürsten höchstens dann zu Hilfe, wenn es galt, einen Rechtsstreit zur Entscheidung zu bringen.

Und nicht neue Enttäuschungen [1]), sondern zuletzt gerade der Fortschritt seiner Sache war es, was ihn bewog, seit 1525 seinen Blick auf den Kurfürsten zu richten. Die allmähliche Ausdehnung der Reformation über ganz Sachsen ließ den Wunsch in ihm entstehen, daß eine einheitliche Ordnung für das Land geschaffen würde.

Von drei Punkten aus legte sich ihm dieser Gedanke nahe.

Vor allem bereitete ihm die Angelegenheit des Kirchenguts und der äußeren Versorgung der Pfarrer wachsende Sorgen. Luther betrachtete es als selbstverständlich, daß das für geistliche Zwecke bestimmte Gut der erneuerten Kirche möglichst ungeschmälert erhalten bliebe. Aber es erwies sich bald, daß der durch Verödung der Stifte und Klöster freiwerdende Besitz stark „in die Rappuse kam“. Zumal der Adel verstand es unter allerlei Vorwänden, ihn sich anzueignen. — Noch schmerzlicher war ihm eine andere Erfahrung. Die Gemeinden, namentlich die auf dem Land und in den kleineren Städten, waren sehr geneigt, evangelische Prediger zu berufen, aber nicht ebenso willig, sie hinterher genügend zu besolden [2]). Mit Bitten und Ermahnen war jedoch hier nicht durch-

1) Daß die Eindrücke des Bauernkriegs einen merklichen Einfluß geübt hätten, kann ich nicht finden. Ich stimme darin Hermelink (S. 320) ganz bei.

2) Enders V 246, 1 ff (27. September 1525) video frustra conari nos, nisi pastores provideantur. agitur sicut cum Levitis olim, ministrari sibi volunt, alere nullum volunt. nec nostra hodie constituta est parochia: quid de aliis fiet, quorum querelis quotidie obruor? E. A. 53, 389 (23. November 1526) die zur Schweinitz sowohl als fast alle Gemeinen hin und wieder wollen Pfarrherren berufen auf frembde Güter und selbs nichts geben und keinen ernähren. Wer Macht und Recht will haben zu berufen, soll auch pflichtig und schuldig sein zu nähren und nicht aufs andern Gut rufen, bauen oder freien.

zukommen, so lange die Leistungsfähigkeit und die Rechtsverhältnisse bei der einzelnen Gemeinde nicht klar übersehbar waren.

Das Zweite, was Luther bekümmerte, betraf Lehre und Gottesdienst in den Gemeinden. Neben der Tatsache, daß nicht alle der Reformation geneigten Pfarrer wirklich imstande waren, ihrer Gemeinde den neuen Anforderungen gemäß zu dienen [1]), stellte sich auch die fortgehende Zersplitterung hinsichtlich der Formen des Gottesdienstes als ein Mißstand heraus. Die Freiheit, die Luther in diesem Punkt grundsätzlich jeder Gemeinde zugestand, zeitigte unerwünschte Folgeerscheinungen. Die Sucht, etwas Besonderes zu haben, womöglich noch in jeder Parochie [2]), und die Neigung, das einmal Eingeführte immer wieder umzugestalten, machten sich offenbar stark bemerklich. Welche Nachteile das für die Volkserziehung hatte, blieb Luther nicht verborgen: eine feste, einheitliche Sitte, deren Wert er so wohl zu schätzen wußte, konnte sich so nicht bilden. Trotzdem hat er sich nicht leicht dem Gedanken geöffnet, der Selbständigkeit der Gemeinden gewisse Schranken zu ziehen. Noch 1524 hat er eine dahin gehende Anregung Hausmanns zurückgewiesen [3]). Aber schon im nächsten Jahr war er andern Sinnes [4]) und in der deutschen Messe erklärt er es für „fein, wenn in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge und die umbliegenden Städtlein und Dörfer mit einer Stadt gleich parteten“ [5]).

Aus derselben erzieherischen Rücksicht heraus empfand Luther aber auch die Fortdauer der Messe an einzelnen Orten

1) E. A. 53, 337 (30. November 1525) daneben müßte nu auch auf die alten Pfarrherrn oder sonst untüchtigen Acht gehabt werden, daß wo sie sonst fromm wären oder dem Evangelio nicht wider, daß sie entweder die Evangelia mit der Postillen selbs zu lesen (wo sie nicht geschickt wären zu predigen) oder lesen lassen verpflichtet wären, damit dem Volk rechter Gottesdienst im Evangelio geschähe.

2) Besonders lehrreich ist dafür der Brief nach Livland E. A. 53, 315 ff.

3) Enders V 52, 21 ff.

4) Enders V 245, 5 ff. 328, 13 ff.

5) E. A. 22, 228.

als eine Störung seines Werks. Obwohl der alte Gottesdienst allem nach keine große Anziehungskraft mehr entfaltete, so beeinträchtigte seine Uebung doch den geschlossenen Eindruck des Neuen auf das Volk.

Wenn Luther aber nunmehr über die einzelnen Gemeinden hinaus das größere Ganze ins Auge faßte, so führte ihn dieselbe innere Logik der Sache wie früher von der Ortsgemeinde auf die Ortsobrigkeit so jetzt vom Land auf den Landesherrn. Der Landesherr allein konnte nach Luthers Ueberzeugung die Regelung der Frage des Kirchenguts übernehmen. Denn in höchst bezeichnender Rechtsauffassung betrachtete Luther das herrenlos gewordene geistliche Gut als an den Kurfürsten heimgefallen [1]). Diesem kam es aber auch zu, der Messe in Sachsen vollends ein Ende zu machen. Die Gründe, mit denen er früher der Ortsobrigkeit diese Pflicht nahegelegt hatte, verstärkte Luther jetzt dem Kurfürsten gegenüber noch durch eine neue Erwägung. Er gibt selbst an, daß er die Anregung dazu von den Nürnbergern empfangen hat. Zwiespältiger Gottesdienst innerhalb desselben Gebiets enthält immer den Keim zu Aufruhr und Rotterei. Eine Obrigkeit, die auf Ordnung hält, kann einen derartigen Zustand nicht dulden [2]).

Daran schloß sich dann mittelst der Luther geläufigen Verknüpfung als Drittes der Plan, den Kurfürsten auch um seine Mithilfe bei der Hebung der innerkirchlichen Notstände anzugehen. Immerhin ist es nicht ohne Bedeutung, daß Luther diese Bitte dem Kurfürsten nicht sofort zusammen mit den

---

1) E. A. 53, 387 (22. November 1526) Nu aber in E. K. F. G. Fürstentum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist und alle Klöster und Stift E. K. F. G. als dem öbersten Haupt, in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sich sonst niemand annimpt, noch annehmen kann noch soll.

2) E. A. 53, 368 (9. Februar 1526) der andere Grund, daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden ist, daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführt werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerlei Predigt gehen soll. Mit diesem Grund haben die zu Nürnberg ihre Münche gestillet und die Klöster versperret.

andern Anliegen vorträgt. Wie er zum ersten Mal in dieser Sache an ihn schreibt (31. Oktober 1525), berührt er nur die Angelegenheit des Kirchenguts und der Besoldung der Pfarrer [1]). Erst als Johann sich nicht von vornherein abgeneigt zeigt, nimmt Luther auch auf den inneren Zustand der Pfarreien Bezug, zunächst mehr andeutend [2]), dann mit bestimmterer Angabe seines Wunsches [3]). In dieser Art des Vorgehens liegt doch mehr als bloße Berechnung. Es kommt darin, meine ich, die Empfindung zum Ausdruck, daß mit dem Zweiten dem Kurfürsten eine persönlichere Anteilnahme an der Kirche zugemutet wurde, als mit dem Ersten.

Die Visitation, auf die Luther beim Kurfürsten hinarbeitete, war aber von ihm nicht in dem Sinn gemeint, als ob jetzt das evangelische Bekenntnis den bisher noch Widerstrebenden mit Gewalt aufgedrungen werden sollte. Mit Recht betonte Luther immer, daß zwischen Abschaffung der Messe und positivem Zwang zum evangelischen Glauben doch ein Unterschied bestehe. Aber noch mehr. Er hat in seinem Vorschlag an den Kurfürsten eine Einschränkung angebracht, die die Freiheit des Anschlusses an die Reformation ausdrücklich wahrte. Der Brief vom 30. November 1525 stellt den Antrag auf eine Visitation in der Form, „daß E. K. F. G. alle Pfarren im ganzen Fürstentum ließen besehen und *wo man fünde, daß die Leute wollten evangelische Prediger haben*, und der Pfarren Gut nicht gnugsam wäre, sie zu unterhalten, daß alsdann aus Befehl E. K. F. G. dieselbige Gemeinde, es wäre von dem Rathhause oder sonst, so viel jährlich reichen müsse" [4]). Also es sollen zwar alle Pfarreien „besehen" werden, aber ein evangelischer Prediger wird nur da eingesetzt, wo die Gemeinde einen solchen wünscht. Was dann zu geschehen hätte, wenn etwa eine Gemeinde lieber beim Alten bleiben wollte, darüber sich auszusprechen hatte

1) E. A. 53, 331.
2) E. A. 53, 337.
3) E. A. 53, 387.
4) E. A. 53, 337.

Luther keinen Anlaß. Die Visitation mußte ja erst zeigen, ob es überhaupt noch solche Gemeinden in Sachsen gab.

Den hier von ihm eingenommenen Standpunkt hat Luther auch nicht, wie man wohl gemeint hat, in dem abschließenden Brief vom 22. November 1526 aufgegeben. Da weist er den Kurfürsten unter anderem darauf hin, daß er sich als obersten Vormund der Jugend betrachten und darum auch in solchem Fall eingreifen müsse, wo mit dem älteren Geschlecht nicht mehr viel anzufangen sei [1]). Karl Müller hat auf diese Wendung großes Gewicht gelegt; er folgert aus ihr, daß Luther dem Kurfürsten das Recht zuschreibe, einer Gemeinde auch wider ihren Willen einen evangelischen Pfarrer zu setzen. Allein bei dieser Deutung ist der Zusammenhang, in dem das Wort vom Vormund der Jugend fällt, nicht genügend in Rechnung gezogen. Luther hat vorher davon gesprochen, daß die Gemeinden allenthalben ihre Pfarrherrn so schlecht hielten und ärgerlich gesagt, er hätte nicht übel Lust, solche Gemeinden dadurch zu strafen, daß man ihnen den Pfarrer wieder nehme. Aber — und nun folgt jener Gedanke von der Rücksicht auf die arme Jugend, als deren Vormund sich der Kurfürst fühlen soll. Luther begründet also damit nur, daß der Kurfürst die Gemeinden zwingen muß, ihren evangelischen Pfarrer anständig zu besolden. Aber der Wunsch der Gemeinde, einen evangelischen Pfarrer überhaupt zu haben, bildet gerade die Grundlage der ganzen Beweisführung.

Nur dann, wenn bei der Visitation keinerlei Druck auf das Gewissen geübt werden sollte, versteht es sich, wie Luther hoffen konnte, daß sie ihm die „christliche Versammlung" d. h. die Bekenntnisgemeinde brächte. Diese Erwartung hat Luther tatsächlich gehegt [2]). Er hat das Ziel, auf das er schon im Jahr

1) E. A. 53, 387.

2) E. A. 22, 230 (Deutsche Messe) denn hie ist noch keine geordnete und gewisse Versammlunge, darinnen man kunnte nach dem Evangelio die Christen regieren, ib. 232 weil man noch keine sonderliche Gemein hat. Enders VI 10, 4 ff. (10. Januar 1527) princeps universitati respondet, sese velle maturare visitationem parochiarum. quod ubi factum fuerit, tum

1522 hinausschaute, seitdem nicht aus dem Auge verloren. Wie lebhaft ihn der Gedanke daran eben in den Jahren, in denen er die Visitation betrieb, beschäftigte, zeigt besser als alles andere die berühmte Stelle in der Vorrede zur deutschen Messe. Dort entwirft Luther einen Plan, wie Volkskirche und Bekenntniskirche [1]) zueinander ins Verhältnis gesetzt werden könnten. So, daß man einen doppelten Gottesdienst einrichtete, den einen öffentlich für alles Volk, den andern für die, die mit Ernst Christen sein wollen, den einen als eine Reizung zum Glauben, den andern zur Erbauung der bereits Entschiedenen.

Aber nur für einen Augenblick zeichnet Luther dieses Bild. Seine Verwirklichung wehrt er bestimmt ab. Er macht sofort wieder dieselben zwei Einwände geltend, wie im Jahr 1522. „Es würde eine Rotterei daraus" und „ich habe noch nicht Leute und Personen dazu". Eine Bekenntnisgemeinde absondern hieße in Wahrheit auf die Volkskirche verzichten. Und diesen Verzicht will Luther auch jetzt nicht leisten.

Dagegen von der Visitation mochte er hoffen, daß sie ohne Zertrümmerung der Volkskirche doch eine Klärung herbeiführen würde. Wenn Gemeinde für Gemeinde durchgenommen und jeder die Frage vorgelegt wurde, ob sie einen evangelischen Pfarrer haben wollte, so trat der Umfang der reformatorischen Bewegung innerhalb des Kurfürstentums scharf heraus. Und es war nicht unberechtigt, wenn Luther daran die weitere Erwartung knüpfte, daß im Zusammenhang damit auch innerhalb der Einzelgemeinde sich eine gewisse

constitutis ecclesiis poterit usus excommunicationis praesumi: laceris autem ita rebus, quid praesumas? E. A. 53, 400 (29. März 1527) nu habt ihr ja noch keine Sammlung verordnet, wie wir hoffen, daß sie durch die Visitation soll angerichtet werden.

1) Daß man das Ideal, das Luther hier als höchstes zeigt, nicht „täuferisch" nennen darf, ist nun schon oft ausgesprochen und bewiesen worden, vgl. zuletzt noch Drews S. 59 A. 2 und Müller S. 36. Aber der Ausdruck scheint ganz unausrottbar zu sein. Und doch müßte jedermann einleuchten, daß die Glieder der engeren Gemeinde nicht beanspruchen Heilige zu sein, sondern nur den guten Willen haben, „Christen" zu werden.

Scheidung vollzöge, daß erkennbar würde, wer mit Ernst Christ sein wollte, und wer lieber lebte wie die Heiden und die Säue [1]).

IV.

In welchem Sinn ist jedoch die Visitation tatsächlich durchgeführt worden?

Darüber geben zwei Urkunden Auskunft, die kurfürstliche Instruktion vom Jahr 1527 und Luthers Vorrede zu den Visitationsartikeln vom Jahr 1528.

Luthers Vorrede gibt eine grundsätzliche Rechtfertigung des ganzen Unternehmens. In gewohnter Weise geht er davon aus, daß eine Notlage besteht. Die eigentlich zur Abhaltung der Visitation Verpflichteten wären die Bischöfe. Denn Bischofsamt ist Besuchsamt. Nur weil die gegenwärtigen Bischöfe diese Pflicht nicht erfüllen können noch wollen, muß Selbsthilfe der Kirche Platz greifen. Es läge nun am nächsten, daß etwa einer der Reformatoren das Amt übernähme. Aber von ihnen hat keiner den Beruf oder gewissen Befehl dazu, d. h. in Luthers Sinn gedeutet, weder sind sie von Gott durch Wunderzeichen als seine Propheten vor aller Welt ausgewiesen noch haben sie einen in Worten ausgesprochenen Auftrag seitens der Gesamtgemeinde Sachsens.

Darum mußten sie sich an den Kurfürsten wenden, damit er die Persönlichkeiten benenne, die als Visitatoren walten sollen. Aber Luther unterstreicht, daß der Kurfürst, wenn er dieser Bitte nachgibt, nicht eine Amtsobliegenheit erfüllt, sondern als christlicher Bruder handelt. Aus weltlicher Obrigkeit ist er dessen nicht schuldig, sondern nur aus christlicher Liebe.

---

1) Den Homberger Entwurf hat Luther nicht deshalb verworfen, weil ihm die ganze Zielsetzung mißfallen hätte, sondern weil er „nicht so kühne wäre, so ein Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen (E. A. 56, 170)". Seine bekannte Abneigung gegen künstlich geschaffenes Recht regt sich dawider auf.

Vielleicht darf ich bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß auf den Homberger Entwurf neben der deutschen Messe auch Straßburgisches Vorbild einigermaßen gewirkt hat. Lambert kam ja eben von Straßburg her.

Noch an einer zweiten Stelle ist der Kurfürst bei dem Werk notwendig. Luther rechnet damit, daß es „wilde Köpfe“ geben wird, die nicht dazu imstande sind, sich der vorgeschlagenen Ordnung in Güte und christlicher Freiheit zu fügen. Solche Leute vermag die Kirche nicht in ihrer Mitte zu dulden. Sie muß sie von sich sondern, wie die Spreu von der Tennen. Daraus ergibt sich jedoch für den Kurfürsten die Notwendigkeit, sie des Landes zu verweisen. Er tut damit aber nach Luthers Darstellung weniger der Kirche, als der Landesverwaltung einen Dienst. Sein Amt fordert es von ihm, daß er diese Folgerung aus dem hergestellten Tatbestand zieht. Denn weltliche Obrigkeit ist schuldig, darob zu halten, daß nicht Zwietracht, Rotten und Aufruhr sich unter den Untertanen erheben. Verschiedenartiger Gottesdienst wäre aber schon Zwietracht [1]).

Scharf treten in dieser Ausführung wieder die beiden Gesichtspunkte auseinander, unter denen die weltliche Obrigkeit von Luther zu Hilfe gerufen wird und ebenso kräftig kommt seine Anschauung von dem Eigenrecht der Kirche zum Ausdruck. Das Ordnungsgemäße ist und bleibt für ihn, daß die Aufsicht in der Kirche von einem gegenüber dem Staat selbständigen kirchlichen Amt, dem Bischofs- = Besuchsamt ausgeübt wird [2]). Die jetzt in die Wege geleitete Visitation ver-

1) Luther ist billig genug einzuräumen, daß die Gegenseite sich der gleichen Gründe bedienen kann, um die Protestanten zu vertreiben de Wette III 229 (November 1527): denn es ist ja keiner Stadt gut, daß im Volk Zwietracht gelitten werde durch offentliche Anreger. Es sollt ein Teil weichen, es wären die Evangelischen oder die Päpstlichen. E. A. 54, 180 (13. Juli? 1530) Ob hiezu wollt gesagt werden, Kaiser Karol wäre auch gewiß, daß der Papisten Lehre recht sei, darumb er billig dazu tun soll mit allen Kräften nach demselbigen Gebot Gottes, daß unser Lehre als ketzerisch aus seinem Reich vertilget werde. Antwort: das muß man lassen gehen und Gott Richter lassen sein.

2) Ziemlich in derselben Zeit schreibt Luther, der Kurfürst solle erklären, „so wären S. K. F. G. noch geneigt und begehrend, daß sie selbes, die Bischoffe, ihres Ampts wollten pflegen und in S. K. F. G. Landen fördern und helfen, sölch Evangelion zu lehren und Frieden zu erhalten, wie sie fur Gott und der Welt schüldig sind, weil sie wollen Bischoffe und Hirten sein“ (E. A. 53, 449).

folgt nicht das Ziel, dieses kirchliche Amt durch eine (dauernde) landesherrliche Befugnis zu ersetzen. Der Kurfürst übernimmt nicht selbst das Besuchsamt. Ebensowenig werden die Visitatoren dadurch, daß er sie benennt, seine Beamten. Denn er benennt sie nicht als Landesherr, sondern als Glied der Kirche, als Stimmführer der Gesamtgemeinde des Landes. Dasselbe gilt von den Visitationsartikeln. Sie werden dadurch, daß der Kurfürst sie empfiehlt, nicht etwa ein obrigkeitliches Gesetz. Sonst könnte nicht Luther die Vorrede dazu schreiben. Sie bleiben nach wie vor „ein Zeugnis und Bekenntnis unseres Glaubens" d. h. des Glaubens der Reformatoren. Und man unterwirft sich ihnen „nach der Liebe Art", indem man Sonderwünsche um des Ganzen willen zurückstellt und ohne daß man sich der Möglichkeit beraubte, selbst später einen bessern Vorschlag zu machen[1]. Ueberall erscheint die Kirche als selbsttätig. Das Eingreifen des Kurfürsten hat nur den Sinn zu bewirken, daß die in ihr vorhandene Absicht auf eine Visitation zur tatsächlichen Ausführung gelangen kann. In ihr Tun selbst hat er sich nicht oder nur als angesehenes Mitglied einzumischen. Denn „ihm zu leren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist".

Dem Wesen der Kirche, wie es Luther verstand, tritt auch die Tätigkeit nicht zu nahe, die der Kurfürst gegenüber den Widerstrebenden üben sollte. Es wird niemand für seinen Glauben bestraft[2]. Wer ausgewiesen wird, muß deshalb weichen,

1) „sich williglich, on Zanck nach der Liebe Art solcher visitation unterwerffen, und samt uns der selbigen fridlich geleben, bis das Gott der heilige Geist bessers durch sie odder durch uns anfahe."

2) Auch die „Ketzer" nicht, obwohl sich Luthers Stellung ihnen gegenüber in diesen Jahren verschärft (vgl. schon die kurfürstliche Instruktion). Denn die Ketzer d. h. nach Luthers Begriffsbestimmung diejenigen, die gegen die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi öffentlich predigen, werden nicht als Verbreiter falscher Lehre, sondern als Gotteslästerer d. h. als Störer der öffentlichen Ordnung bestraft. Darin liegt immer noch ein gewaltiger Fortschritt gegenüber dem Mittelalter. Mit feiner Kunst hat freilich Nikolaus Paulus (Historisch-politische Blätter B. 145 S. 183) herauszurechnen verstanden, daß Luther in diesem Punkt sogar noch rückläufig sei. „Von einem Fortschritt kann indessen hier keine Rede sein. Noch eher wäre man berechtigt, von

weil ein Land mit verschiedenen Bekenntnissen als unregierbar erscheint. Aber es wird freier Abzug gewährt. Und Luther meinte wohl erwarten zu dürfen, daß diejenigen, denen ihr Gewissen den Anschluß an die Reformation verbot, diese Gelegenheit auch benützten [1]). Dadurch wurde dem Beitritt zur Kirche der Charakter der Freiwilligkeit gewahrt. Wer im Lande blieb, konnte als Zustimmender gelten. Insofern erfüllte sich die Hoffnung, die Luther auf die Visitation gesetzt hatte [2]).

---

einem Rückschritt, von einer strengeren Auffassung zu reden. Im Mittelalter galt die einfache Leugnung eines Glaubensartikels als Ketzerei. Damit begnügte sich aber Luther nicht; er ging noch weiter und stempelte das Lehren wider einen (? gegen jeden?) Glaubensartikel zu einer öffentlichen Gotteslästerung, die wie andere öffentliche Gotteslästerungen zu ahnden, also unter Umständen mit dem Tode zu bestrafen sei. Daß Luther die Ketzerei nicht als Irrlehre, sondern als Gotteslästerung bestraft wissen wollte, hat wenig zu bedeuten: es lauft dies mehr auf einen Wortstreit hinaus. Die Hauptsache ist, daß er ein öffentliches Lehren wider das Apostolikum (wirklich gegen jeden einzelnen Artikel?), auch wenn es keinen aufrührerischen Charakter hatte, bestraft wissen wollte. Was man bisher als bloße (!) Ketzerei ansah, das sollte nach Luther wie eine öffentliche Gotteslästerung, also unter Umständen mit dem Tode bestraft werden."

Das ist doch wohl so zu verstehen: im Mittelalter war Ketzerei ein bloßes kirchliches Vergehen, das den Staat weder mittelbar noch unmittelbar überhaupt etwas anging. Und der Umstand, daß im Mittelalter die Leugnung eines beliebigen katholischen Dogmas, bei Luther die Bestreitung eines von der ganzen Christenheit angenommenen Fundamentalartikels in Betracht kommt, daß im einen Fall das Leugnen, im andern das öffentliche Predigen den Tatbestand strafbarer Ketzerei herstellt, das ist für die Rechtsauffassung und namentlich für die Rechtsfolgen so unwesentlich, daß es füglich nicht hervorgehoben zu werden braucht.

1) Von dieser Möglichkeit haben die Protestanten wahrhaftig reichlich Gebrauch gemacht. Bei jeder Rekatholisierung eines protestantischen Gebiets findet ein starkes Abströmen evangelischer Bevölkerung statt. Wenn dem nicht ähnliche Beispiele einer Auswanderung von Katholiken gegenüberstehen, so darf man daraus doch nicht dem Protestantismus einen Vorwurf machen. Angesichts dieser Tatsachen erweist sich auch der neuerdings aufkommende Ausdruck „Zwangskultur" für die Reformation und das Reformationszeitalter als unzutreffend.

2) Man übersehe die Anspielung darauf in Luthers Vorrede nicht: „müssen wir dieselbigen sich lassen von uns, wie die Spreu von der Tennen, sondern."

So scharf wie er es in der deutschen Messe in Aussicht genommen hatte, trat freilich die Art einer Bekenntniskirche nicht hervor. Von Einzeichnung in eine Liste ist keine Rede. Aber ein Schritt in dieser Richtung war doch geschehen.

Auf das Ganze gesehen ergibt sich, daß Luther in seiner Vorrede nur das wieder gesagt hat, was er seit dem Jahr 1519 immer gesagt hat. Nicht um eine Linie hat er seine Anschauung von „Staat" und Kirche in all den Jahren verschoben.

Aber ein anderer Geist waltet nun in der kurfürstlichen Instruktion vom Jahr 1527.

Hier tritt der Kurfürst als derjenige auf, der kraft seiner Befugnis als Landesherr die Visitation anordnet und durchführt. Die Visitatoren, die geistlichen wie die weltlichen, haben „Gewalt und Befehl" von ihm. Sie sind seine Beamte. In seinem, in des Kurfürsten Namen wird den Vertretern der Gemeinden angezeigt, was ihre Pflicht ist, sowohl hinsichtlich der äußeren Ordnung als auch hinsichtlich des Glaubens. Dem Landesherrn soll „gutwillig" gefolgt werden, ihm tut man es zu „Gefallen", wenn man sich fügt. Niemand darf sich unterstehen, im Kurfürstentum „anderst zu lehren, predigen oder der sakrament und Ceremonien halben zuhandeln, dan nach vermugen gotlichs worts und in der einfalt, w i e d a s v o n u n s und den unsern in dieser Zeit, darinne Got sein Gnade gethan und gegeben hat, angenommen ist". Es ist zwar des Kurfürsten Meinung nicht, „jemand zu verbinden, was er halten ader glauben soll", aber er will „doch zuvorhutung schedlicher aufrur und ander unrichtigkeit kein secten noch trennung in seinem fürstentum und landen wissen noch gedulden". Darum befiehlt er den nicht mit ihm Uebereinstimmenden, Predigern wie Laien, das Land zu räumen.

Durch all diese Sätze geht die Voraussetzung hindurch, daß der Kurfürst als Landesherr für das geistliche Wohl seiner Untertanen ebenso verantwortlich ist, wie für das leibliche. Keine Andeutung verrät, daß der Kurfürst, wenn er in geistlichen Dingen etwas verfügt, eine andere Gewalt ausübte als die ihm ordentlicherweise zustehende oder daß der Gehorsam

der Landeskinder in diesem Fall immer nur ein freiwilliger und bedingter sein könnte. Um es mit einem Wort zu sagen: mit dieser Instruktion ist das landesherrliche Kirchenregiment da.

Dadurch tritt sie aber zu Luthers Vorrede in einen offenkundigen Gegensatz. Den Unterschied zwischen den beiden Urkunden hat auch Karl Müller nicht in Abrede gestellt, ihn vielmehr selbst klar gekennzeichnet. Trotzdem meint er sie vereinigen zu können, ja zu müssen. Luther sei doch bei der Abfassung der Instruktion mit zu Rate gezogen worden. Also dürfe kein Widerspruch zwischen ihr und seiner Vorrede angenommen werden.

Die Zusammendeutung bewerkstelligt Müller in der Weise, daß er die eine Visitation (dem Gedanken nach) in zwei zerlegt, in „eine, die der Landesherr vornimmt und eine andere, die von den Vertretern des geistlichen Amts besorgt wird; jene (wirkt) mit den Mitteln obrigteitlichen Zwangs, diese rein seelsorgerlich, im Sinn der Belehrung und Mahnung. Die geistliche Visitation muß da, wo Versäumnisse, öffentliche Aergernisse oder Lehrirrungen vorliegen, zuerst mit geistlichen Mitteln eingreifen; dann aber, wenn sie damit nichts erreicht, den massiveren Mitteln der fürstlichen Visitation Platz machen. Oder von der andern Seite gesehen: die kann tiefer dringen, als die fürstliche, diese kann nur die äußeren Erscheinungen fassen, jene muß auf den Grund gehen und auf das Gewissen wirken“ [1]).

Auf die beiden Urkunden bezogen würde das heißen, daß jede von ihnen eine bestimmte Seite der Visitation besonders betonte, die eine die obrigkeitliche, die andere die geistliche. So würden Vorrede und Instruktion zusammen erst das Ganze ergeben.

Demgemäß spart Müller dann innerhalb der Instruktion einen Platz aus, wo Luthers Vorrede eingeschoben werden kann. Als Gesamtbild ergibt sich ihm: „Der Landesherr hat

1) Christliche Welt 1910 S. 537.

in seiner Eigenschaft als weltliche Obrigkeit das Regiment seines Volks nach beiden Seiten, der geistlichen wie der weltlichen, in allen Dingen, die in die öffentliche Erscheinung treten. Nur das Gebiet des Gewissens ist ihm entzogen: hier kann allein das Wort walten. Hier greift denn auch der Landesherr nur einmal ein, bei der Begründung der geistlichen Visitation, und das tut er nicht kraft seines obrigkeitlichen Amtes, sondern kraft Notrechts und der Liebespflicht, als Stellvertreter [1]), freilich nicht der erloschenen geistlichen Obrigkeit päpstlicher Zeit, sondern der bestehenden Schar der einzelnen Prediger und Gemeinden, die nur nicht imstande sind, sich selbst eine Visitation zu bestellen, wie sie auf Grund des Worts und seiner Natur gemäß erfolgen müßte. Auf dem ganzen übrigen Gebiet ist dagegen seine Visitation mit dem Recht des Zwangs in der Natur seines Amts als christlicher weltlicher Obrigkeit begründet" [2]).

So scharfsinnig das ausgedacht ist, mit den beiden Urkunden, die es zu deuten gilt, stimmt es nicht überein. Den Unterschied, der den springenden Punkt bei Müller bildet, daß der Kurfürst zwar das geistliche Regiment besitzt, aber in das Gebiet des Gewissens nicht eingreifen darf, erkennt keine von ihnen in dieser Weise an. Das geht aus Müllers Darlegung selbst noch hervor. Er räumt (Luthers Vorrede entsprechend) ein, daß die Ernennung der Visitatoren bereits eine Handlung ist, die in das Gebiet des Gewissens fällt, die darum der Kurfürst nicht als Landesherr, sondern als Glied der Kirche vornimmt. Aber wenn demgemäß das Gebiet des Gewissens auch die im Zusammenhang mit der Wortverwaltung nötigen äußeren Veranstaltungen mit umfaßt, was bleibt dann für ein geistliches Regiment des Kurfürsten überhaupt noch übrig? Die Ausweisung der Andersgläubigen gehört jedenfalls nicht unter diesen Titel. Denn dies ist nach Luther eine rein welt-

1) Ich kann nicht umhin, mit einer gewissen Genugtuung festzustellen, daß K. Müller hier doch nicht ohne den „Vertretergedanken" auskommt, den er sonst (S. 50 A. 4) nach Kräften zurückschiebt.

2) Christliche Welt 1910 S. 537.

liche Maßregel, angeordnet, um Aufruhr zu verhüten. Aber auch die Regelung der wirtschaftlichen Verhältnisse in den Pfarreien läßt sich nicht hieher ziehen; denn dieses Eingreifen steht nach Luther auf einer Stufe mit der Fürsorge für Brücken und Wege. So bleibt nichts übrig. Und es soll auch nichts übrig bleiben. Denn dem Kurfürsten „zu leren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist".

Zum gleichen Ergebnis kommt man, wenn man Müllers Ausführung von der kurfürstlichen Instruktion aus betrachtet. Nach Müller sollten zwei Visitationen zugleich stattfinden, eine obrigkeitliche und eine geistliche, die eine vom Landesherrn vorgenommen, die andere von den Vertretern der Kirche besorgt. Die Visitatoren müßten demnach zunächst als Vertreter der Kirche vorgehen und erst dann, wenn sie auf unbesiegbaren Widerstand stießen, sich der ihnen vom Kurfürsten verliehenen Gewalt bedienen. Allein diese Abstufung ist der Instruktion fremd. Sie weiß nur von einem einheitlichen Auftrag, den der Kurfürst den Visitatoren für ihr ganzes Wirken erteilt hat. Auch da, wo sie geistlich eingreifen, handeln die Visitatoren im Dienste des Kurfürsten. Für eine Befugnis, die ihnen die Kirche geben könnte, bleibt hier ebensowenig ein Raum, wie in Luthers Vorrede für ein geistliches Regiment des Kurfürsten.

Die zwei Urkunden lassen sich nicht ineinanderschieben. Denn jede will nicht bloß eine Seite der Sache beschreiben oder betonen, sondern das Ganze geben. Und beide stellen dieses Ganze unter verschiedene Gesichtspunkte. Die eine will die Visitation betrachtet wissen als einen Ausfluß der landesväterlichen Fürsorge des Kurfürsten, die andern als einen Akt der Selbsthilfe der Kirche. Zwischen diesen beiden Auffassungen gibt es keine Vermittlung.

Unter diesen Umständen gewinnt aber die der Zeit nach später fallende Vorrede notwendig die Bedeutung eines stillschweigenden Protests. Luther wehrt sich darin gegen ein Mißverständnis, das aus der Tatsache der landesherrlichen Visitation (und aus der Instruktion) erwachsen konnte, gegen

das Mißverständnis, als ob der Kurfürst von Amts wegen etwas in der Kirche zu befehlen hätte. Er verteidigt, indem er die Visitation im richtigen Lichte zeigt, die Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem „Staat".

Daß damit keine falsche Betonung in Luthers Aeußerung hineingetragen ist, beweist sein Verhalten in der Folgezeit. Immer ist bei ihm ein leiser oder auch ausgesprochener Gegensatz gegen ein geistliches Regieren der weltlichen Gewalt bemerkbar. Die Tatsachen, um die es sich hiebei handelt, sind nicht neu. Sie sind zum Teil schon lange, am kräftigsten von Sohm hervorgehoben worden. Es gilt nur sie wieder zur Anerkennung zu bringen.

Vor allem gehört hieher, daß Luther niemals aufgehört hat, die vom Landesherrn der Kirche geleistete Hilfe als bloßes Notwerk zu bezeichnen. Der Kurfürst ist für ihn immer nur ein „Notbischof" [1]). Man darf die Bedeutung dieses Ausdrucks nicht, wie Müller (S. 77 A. 1) getan hat, abschwächen. Luther legt in ihn wirklich das Doppelte hinein, das man unmittelbar heraushört, daß die Tätigkeit des Kurfürsten nur als vorübergehende gelten könne und daß das eigentlich Erstrebenswerte ein Besuchsamt wirklicher Bischöfe wäre [2]).

1) E. A. 55, 223 (25. März 1539) denn sollt man mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der ohn das als unser einiger Nothbischof, weil sonst kein Bischof uns helfen will, bemuhen ohne Not. E. A. 26, 103 (Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen) mussen doch unsere weltlichen Herrschaften itzt Notbischofe sein, ib. 104 als rechte Notbischofe in solchem Fall. — Dem Sinne nach gehören aber auch her: Enders VIII 372, 11 (4. März 1531) weil itzund alle Stift und Aemter in E. churf. G. Hand, aus Noth und Verlassen der Bischofe. E. A. 55, 328 (3. August 1541) denn E. K. F. G. mussen doch der oberst Rector, Pfarrherr und Schosser sein in diesen Landen.

2) Enders VIII 370, 4 ff. (4. März 1531) Es ist itzt hie bei uns gewest eur Pfarrherr sampt Laurentio Sorano und mir kund getan wie genannter Laurentius Soranus von euch geurlaubet . . ., so er doch nicht euer Knecht und ihr der Kirchen Herr nicht seid, auch solches Ampt nicht so stehlen und rauben mugt eurs Gefallen, wenn und wem ihr wollt, sondern dem Landesfursten gebuhrt, bis die Sache mit den Bischofen geendet (ob man die unterstrichenen Worte mit Enders in

So lange jedoch der gegenwärtige Zwischenzustand dauert, betrachtet Luther als Platzhalter der Bischöfe, als die berufenen Leiter der Kirche die Visitatoren. Es ist mehr als ein Scherz, wenn er die ihm befreundeten Visitatoren mit Vorliebe als archiepiscopi anredet [1]). Er möchte, daß sie sich selbst so fühlten. Deshalb sucht er immer ihr Selbstbewußtsein zu stärken [2]), und er scheut sich nicht, seiner Mahnung gelegentlich auch die Wendung zu geben, daß sie nicht allzuängstlich nach dem Kurfürsten hinüberblicken sollten. Der Kurfürst sei doch bloßer Notbischof und das heiße, daß er nicht ohne Not von ihnen angerufen zu werden brauche [3]). Ihre Probe hatte diese Auffassung bei der Errichtung des Konsistoriums zu bestehen. Spalatin hat damals ahnungsvoll befürchtet, daß die neue Behörde das Visitatorenamt verdrängen würde. Luther glaubte ihn darüber beruhigen zu können. Der Ge-

dem Sinn deutet: bis neue, evangelische Bischöfe geordnet sind oder ob man sie auf die katholischen Bischöfe bezieht, macht für unsere Frage nichts aus. Denn in jedem Fall bezeugen sie, daß Luther mit einem Aufhören der Tätigkeit des Kurfürsten rechnet). Vgl. noch Enders-Kawerau XII 25, 14 (28. Oktober 1538) Dann meine Meinung ja nicht ist, wie ich von D. Luther auch selber habe gehört, das man die hohen stiffte soltte zureißen und verwusten, sondern viel lieber sehen, wie dieselbige erhalten zu nutz und schutz den andern Kirchen. E. A. 26, 102 (Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen) Ists doch unser Meinung nicht die gewest, daß man die Stift zureißen wölle; sondern ein Exempel stiften, wie man möchte die Stifte reformieren, und christlich regieren. . . . Denn das kann ich mit Wahrheit ruhmen, daß ich mit dem frommen Herrn, Fürst Georgen von Anhalt, . . . mehr denn einmal geredt, auch gebeten habe, daß seine Fürstlich Gnade doch dazu rathen und helfen wollten bei den hohen Bischoffen und Stiften, daß sie wollten dazu tun, damit die Stifte nicht zurissen würden. de Wette V 675 (31. Juli 1544) es ist doch mit dem Hofe nichts. Ihr Regiment ist eitel Krebs und Schnecken . . . Christus optime ecclesiae consuluit, qui aulae non commisit ecclesiarum administrationem.

1) Justus Jonas Enders VII 87. 94. 158 VIII 397 XI 218 XII 219. — Spalatin Enders X 35 XII 233. 251. 280.

2) Z. B. Enders XI 249, 1 ff.

3) E. A. 55, 223 (25. März 1539) darumb bitte ich, wollet eurem befohlen Ampt nach drein greifen und Er Jacob als untüchtig zum Prediger . . . absetzen. . Denn sollt man mit solcher Unlust unsern gnädigsten Herrn, der

schäftskreis des Konsistoriums[1]) würde bloß Ehesachen und andere weltliche Angelegenheiten — auch die Ehesachen gehören für Luther zu den weltlichen Angelegenheiten — umfassen. Die neue Einrichtung werde, will er damit sagen, die Visitatoren nur entlasten und bewirken, daß der geistliche Charakter ihres Amtes noch schärfer als bisher hervorträte[2]). Spalatin hat das Kommende richtiger beurteilt als Luther; aber dessen Antwort bestätigt noch einmal, als welch unentbehrliches Stück der kirchlichen Ordnung ihm ein selbständiges, geistliches Besuchsamt erschien.

Ebenso zäh hat Luther an seinen Anschauungen über Macht und Recht der christlichen Gemeinde festgehalten. Sie wieder in Erinnerung zu bringen, gab ihm in erster Linie das selbstherrliche Gebahren hochmögender Ortsobrigkeiten Anlaß. In solchem Fall pflegt er kräftige Worte zu reden über die

---

ohn das als unser einiger Nothbischoff, weil sonst kein Bischoff uns helfen will, bemuhen ohn Noth: mochts geachtet werden, als wolltet ihr, als denen es befohlen, nichts dazu tun und alles auf S. K. F. G. Hals schieben, welcher ohn das, sonderlich itzt allzuviel beschweret ist. — Müller hat (S. 77 A. 1) diesem Wort die Spitze abgebrochen, wenn er darin nur finden will, „der Kurfürst werde ohne dies ganz mit der Absetzung einverstanden sein." Luther will nicht bloß sagen, daß sie in diesem Fall es wagen könnten, etwas auf eigene Faust zu tun, sondern daß sie pflichtgemäß selbständig vorgehen müßten.

1) Vgl. dazu den bahnbrechenden Aufsatz von K. Müller über die Anfänge der Konsistorialverfassung (Historische Zeitschr. B. 102 S. 1 ff.).

2) So meine ich den viel umstrittenen Brief de Wette V 329 (12. Januar 1541) verstehen zu müssen. Die wichtigsten Sätze lauten: nam etsi hic Witenbergae consistorium coeperit institui, . . . nihil ad visitatores pertinebit, sed ad causas matrimoniales (quas hic ferre amplius nec volumus nec possumus) et ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae et ad persolvendos reditus pastoribus, quod forte et nobilitatem et magistratus necessario attinget. deinde tu nosti, singulari te esse exemtum privilegio, si qua fieret (quod nondum futurum esse suspicor) talis aliqua redactio in ordinem. — Sohm (S. 620 A. 59) entnimmt daraus, daß Spalatin befürchtet hätte, als Geistlicher, als Superintendent, also persönlich dem Konsistorium unterworfen zu sein. Aber warum sagt dann Luther nicht lieber: nihil ad p a s t o r e s pertinebit? Es handelt sich nicht um die persönliche Stellung der Visitatoren, sondern um ihr Amt.

Scheidung der beiden Regimente und über die von der weltlichen Gewalt zu achtende Würde der Kirche [1]). Aber auch in seiner Auffassung des Verhältnisses von Pfarrer und Gemeinde ändert sich späterhin bei ihm nichts. Noch in den letzten Jahren spricht er es aus, daß der Prediger nur aus Befehl und Verwilligung der Andern das Wort verwaltet. Und wenn er auch daraus nicht folgert, daß jede Gemeinde das Pfarrwahlrecht haben müsse [2]) — am schwersten ging es ihm, sich mit dem Patronat des Adels abzufinden [3]) —, so gilt ihm doch die Zustimmung der Gemeinde andauernd als unbedingt erforderlich [4]). Der Pfarrer kann sein Amt nur so lang führen, als er von dem Haufen geduldet wird [5]).

1) E. A. 55, 108 (30. September 1535) es ist mir leid, daß euer Torgauer sich so undankbar gegen das Evangelium stellen und sich unterstehen aus eigener Thurst euch Pfarrherr und Capellan zu Knechten zu machen, aufs Rathhaus zu fordern ihres Gefallens. Wer hat sie gelehrt solchen Gewalt, der ihn nicht gebührt, zu sich zu rauben? Sind dies die Früchte ihres Glaubens? E. A. 56, 47 ich hoffe ja, ihr werdet so viel christliches Verstands haben, daß ein Pfarramt und das Evangelium sei nicht unser, noch einiges Menschen, ja auch keines Engels, sondern allein Gottes unsers Herrn, 49 ihr seid nicht Herren über die Pfarren und Predigtampt, habt sie nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn.

2) Lehrreich ist E. A. 55, 108 ich will darzu thun, daß sie die Wahl eines Pfarrherrs sollen wieder verlieren.

3) de Wette V 425 (6. Januar 1542) sic enim in nostra visitatione egimus, ut habentibus ius patronatus suaderemus, qui suaderi nollent dimisimus. ita omnes nobiles suas parochias conferunt, sicut ab antiquo contulerunt, citra principis a u t e c c l e s i a e auctoritatem.

4) Ich führe nur zwei Stellen an, die noch einmal deutlich zeigen, wie unlutherisch es ist, die Bestellung des Predigers als eine „äußere Angelegenheit" zu betrachten, die die Obrigkeit auch ohne Rücksicht auf die Gemeinde erledigen könnte. Enders VIII 395, 122 (17. April 1531) quid enim aliud est concionatores deponere et substituere, quam pastorem esse velle et m i n i s t e r i u m v e r b i s i b i a s s u m e r e? de Wette V 391 (24. August 1541) hoc est non minus tyrannicum in pastorem ipsum quam si pastor invita ecclesia aliquem obtrudat.

5) E. A. 25, 366 (von Conziliis und Kirchen) weil er im Ampt ist und vom Haufen geduldet wird, so laß du es auch gehen . . . du allein sei zufrieden und laß gehen, weil du Einzelner nicht sein kannst der ganze Haufe oder das christliche heilige Volk.

Endlich verschwindet auch der Gedanke bei Luther nicht völlig, daß das höchste Ziel die Herstellung einer richtigen Bekenntnisgemeinde wäre. Er kommt zwar niemals dazu, zu entdecken, daß jetzt die Leute dafür reif wären [1]). Aber er freut sich doch lebhaft darüber, wenn ein ernsthafter Versuch, den kirchlichen Bann einzuführen, gemacht wird [2]).

In alledem ist Luther seinem ursprünglichen Streben treu geblieben. Der Gegensatz, in den er zum werdenden landesherrlichen Kirchenregiment trat, war für ihn ein Kampf um die Reinheit seines ganzen Werks. Man versteht ihn sehr falsch, wenn man glaubt, daß ihm an den Unterscheidungen, die er betonte, innerlich nicht viel hätte gelegen sein können. Für ihn handelt es sich dabei um tief ernste Gewissensangelegenheiten. So gut wie ihm im einen Fall alles daran hängt, ob man den Kaiser als Kaiser oder als Handlanger des Papstes betrachtet, ob man den Türkenkrieg als Glaubenskrieg oder als nationalen Verteidigungskrieg führt, so gut steht für ihn auch das Höchste dabei in Frage, ob man dem Landesherrn als dem angesehensten Glied der Kirche oder ob man ihm als christlichem Fürsten gehorcht.

Geholfen haben diese Anstrengungen Luthers allerdings nichts. Die Macht der Tatsachen war stärker als seine Theorie. Erging die Visitation einmal in des Kurfürsten Namen, so erschien dieser trotz allem, was geredet werden mochte, als derjenige, dem auch die geistlichen Angelegenheiten befohlen sind. Billigerweise mag man dazu noch einräumen, daß es für die

1) Enders IX 317, 2 (26. Juni 1533) in hoc saeculo tam turbido et nondum satis pro recipienda disciplina idoneo non ausim consulere tam subitam innovationem.

2) de Wette V 551 (2. April 1543) placet exemplum Hassiacae excommunicationis. si idem potueritis statuere, optime facietis. sed Centauri et Harpyae aulicae aegre ferent. — Dagegen verwirft er scharf eine Bannübung, bei der die weltliche Obrigkeit sich mit einmischt de Wette V 596 (22. Oktober 1543) nihil boni sperare possumus, mi Daniel, de forma excommunicationis in aula vestra praesumta. sic enim futurum est, ut aulae velint gubernare ecclesias pro sua cupiditate . . . sed nos resistemus deo favente et studebimus pro nostra virili vocationes distinctas servare.

kurfürstliche Kanzlei schwer hielt, den Unterschied zum Ausdruck zu bringen, daß der Kurfürst das eine Mal als Fürst, das andere Mal als christlicher Bruder zu seinen Untertanen sprach. Es war jedenfalls bequemer, alles nach demselben Schema zu bearbeiten. Vollends da für ein landesherrliches Kirchenregiment schon Ueberlieferungen aus vorreformatorischer Zeit vorhanden waren [1]).

Aber alle die Bestrebungen, die heutzutage auf größere Selbständigkeit der Kirche und auf größere Freiheit in der Kirche gerichtet sind, haben ein gutes Recht, sich hiefür auf Luther zu berufen.

1) Vgl. darüber zuletzt K. Pallas, Die Entstehung des landesherrlichen Kirchenregiments in Kursachsen vor der Reformation (Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen B. 24 H. 2).

Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft

Ueber die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht

Von

D. Georg Wobbermin
Professor in Breslau

Zweites Ergänzungsheft
zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Adolf Harnack

zu seinem sechzigsten Geburtstage

In der Abhandlung über „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung", die ich in dem Dilthey-Köhlerschen Weltanschauungs-Buch veröffentlicht habe [1]), ist der kurze Abschnitt, der sich auf das Verhältnis der Religion zur Geschichte bezieht, mannigfachem Mißverständnis begegnet. Und doch ist die in Frage stehende Ausführung nicht nur im Zusammenhange der betreffenden Erörterungen von entscheidender Wichtigkeit, sondern sie ist darüber hinaus wenigstens für mich selbst, für meine theologische und religionsphilosophische Gesamt-Auffassung und Gesamt-Position von fundamentaler Bedeutung. Ich möchte deshalb versuchen, Sinn und Abzweckung dieser Ausführung deutlicher zu machen, als es bisher der Fall gewesen zu sein scheint. Das tue ich unter der Ueberschrift: „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft". Denn gerade in dieser Unterscheidung zwischen „Geschichte" und „Historie" und entsprechend zwischen den korrespondierenden Begriffen „geschichtlich" und „historisch" konzentriert sich für mich in methodischer Hinsicht der Inhalt jener Ausführung. Da diese Ausführung nicht nur in ihrem Grundgedanken auf lange, immer wieder nachgeprüfte wissenschaftliche Selbstbesinnung zurückgeht [2]), sondern auch im Wort-

1) Weltanschauung, Philosophie und Religion, in Darstellungen von Wilhelm Dilthey u. a., Berlin, Reichl u. Co., 1910, S. 343—363.

2) Vgl. die Ansätze zu jener Betrachtung in meinen Aufsätzen über „Grundprobleme der systematischen Theologie", Berlin 1899. — Weitergeführt sind dieselben dann in meiner Abhandlung über „das Wesen des Christentums", München 1905 (Sonderheft aus den „Beiträgen zur Weiterentwicklung der christlichen Religion"). Hier kommt besonders die Art in Betracht, wie die Unterscheidung zwischen dem „Quellenwert der

laut ihrer Formulierung bis ins einzelste sehr sorgfältig abgewogen ist, setze ich sie zunächst nochmals hierher, um die weitere Besprechung an sie anzuknüpfen.

„Von aller höheren Religion gilt, daß sie nicht nur im geschichtlichen Leben steht und durch dieses bedingt ist, sondern daß sie auch ihrerseits eine direkte Beziehung zur Geschichte in sich schließt und also eine solche Beziehung als Bestandteil ihres eigenen Wesens enthält. . . Im Christentum speziell konzentriert sich und kristallisiert sich diese bleibende Beziehung der Religion auf die Geschichte in dem Bilde von der Person und dem Leben Jesu Christi. — Es war ein verhängnisvoller Irrtum, daß Arthur Drews in dem jüngst von ihm entfachten Streit über die geschichtlichen Grundlagen des Christentums diesen Sachverhalt verkannt hat. Die Einsicht, die er gewonnen hatte, daß Religion nicht auf Einzeldaten historischer Detailforschung gegründet werden kann, verschloß ihm zugleich den Blick vor der Bedeutung, welche die Geschichte selbst und als solche für die Religion hat. Er unterschied daher auch nicht zwischen dem vom Neuen Testament her in der Christenheit fortwirkenden Bilde Jesu Christi, das als solches ein unbezweifelbarer, weil in unsere eigene Gegenwart hineinragender geschichtlicher Tatbestand ist, und den Einzelproblemen historischer Kritik, die sich der historischen Ueberlieferung dieses Bildes gegenüber erheben. Er unterscheidet überhaupt nicht zwischen dem bloß Historischen und dem unmittelbar Geschichtlichen. Und doch läßt erst diese Unterscheidung das Problem, das Drews beschäftigt, in seiner ganzen Tiefe verstehen. Gewiß muß echte Religion gegenüber aller bloß historischen d. h. nur mit den Mitteln historischer Forschung faßbaren Ueberlieferung ganz und unbedingt frei sein, und sie muß also solcher Forschung unbedingte und völlige Freiheit zugestehen. Aber damit ist doch nicht gesagt, daß auch das die Religion mit der Geschichte selbst unmittelbar verknüpfende Band zerschnitten werden muß. Vielmehr darf dieses Band nicht zerschnitten

Evangelien für die evangelische Geschichte“ und ihrem „Zeugniswert für das Wesen des Christentums“ geltend gemacht wird.

werden, wenn nicht die Religion selbst in ihrem eigensten Wesen verletzt werden soll.

„Denn eine Beziehung zur Geschichte gehört eben zum Bestande aller echten und gesunden Religion hinzu. Die Mystik wird überall in eben dem Maße ungesund, in dem sie alles Geschichtliche abzustreifen und hinter sich zu lassen sucht. Und im Christentum konzentriert sich die Beziehung zur Geschichte in dem Bilde von Jesus Christus, wie es uns aus dem Neuen Testament entgegenleuchtet und wie es unabhängig von aller historischen Kritik der Ueberlieferung jeder religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar ist."

Die Betrachtung, die hier zum Ausdruck gebracht ist, hat sich mir im Zusammenhang desjenigen religionswissenschaftlichen Verfahrens ergeben, das ich am besten als „transzendental-psychologisches" bezeichnen zu sollen meine. So dient denn auch jene ganze Abhandlung über „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung" meiner Intention nach der Ergänzung meines Berliner Kongreßvortrages über „Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie". Indes von diesem Zusammenhang der zur Erörterung stehenden Betrachtung und der sie zusammenfassenden These der Ueberschrift mit dem transzendental-psychologischen Verfahren will ich hier absichtlich vollständig absehen. Das Resultat, das sich mir ergeben hat, ist von dem Verfahren, durch das es gewonnen ist, relativ unabhängig und soll deshalb hier ohne Berücksichtigung des transzendental-psychologischen Verfahrens besprochen werden.

Ein Dreifaches aber ist auch dann noch voraufzuschicken. Einmal dies, daß die Unterscheidung, die ich befürworte, die Unterscheidung also zwischen „Geschichte" (geschichtlich) und „Historie" (historisch) in gewisser Weise und bis zu einem gewissen Grade willkürlich ist. In der Weise nämlich und in dem Maße, als alle wissenschaftliche Begriffsbildung und Begriffsunterscheidung willkürlich ist. Ich will so unterscheiden bezw. so unterschieden wissen, wie ich unterscheide. An und für sich können natürlich die Begriffe „Geschichte" und „Historie" auch

völlig identisch gebraucht werden. Die Frage kann nur sein, ob die Unterscheidung der Sache förderlich ist oder doch förderlich gemacht werden kann, ob durch diese Unterscheidung vorhandene Probleme gefördert und ihrer Aufhellung nähergebracht werden können, ob also die Unterscheidung der wissenschaftlichen und speziell der religionswissenschaftlich-theologischen Diskussion sich nützlich erweist. Und hiermit hängt das Zweite aufs engste zusammen. Nicht das behaupte und befürworte ich, daß immer und überall in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie unterschieden werden solle und müsse. Ich selbst habe nicht die Absicht, das zu tun. Aber da, wo es sich um die Prinzipienfragen handelt, da ist die Unterscheidung m. E. im Interesse der Klarheit wünschenswert, ja notwendig. Also nur für das Gebiet der Prinzipienfragen wünsche ich die Unterscheidung geltend zu machen, auf diesem sie aber auch streng und sicher durchzuführen.

Und drittens schicke ich voraus, daß ich meine These nicht als eine absolut neue betrachte. Eine Unterscheidung zwischen „Geschichte" und „Historie" bezw. zwischen „geschichtlich" und „historisch" ist ansatzweise und teilweise schon häufig gemacht worden — auch auf dem Gebiet der Religionswissenschaft, auf das ich mich hier grundsätzlich beschränke. In der Schärfe aber und in der Art der Durchführung, die mir notwendig erscheint, ist allerdings die Unterscheidung m. W. bisher nicht versucht worden. Und falls doch ein solcher Versuch gemacht worden und mir nur unbekannt geblieben sein sollte, so wäre jedenfalls zu sagen, daß er für das große Ganze der theologischen und religionswissenschaftlichen Diskussion wirkungslos geblieben wäre. Daß so geurteilt werden muß, werde ich an einer Reihe von Belegen zeigen. Am meisten nähert sich meiner Intention die Betrachtung Martin Kählers in seiner Studie „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" [1]). Mit den hier von Kähler vorgetragenen Ausführungen treffe ich denn auch in weitem Umfange zusammen.

1) 2. Auflage, Leipzig 1896.

Aber indem ich die Unterscheidung als Unterscheidung noch grundsätzlicher, als selbst Kähler es tut, durchgeführt zu wissen wünsche, glaube ich auf dem im engeren Sinne so zu nennenden Gebiet der „Historie" historisch unbefangener urteilen zu können, als es mir bei Kähler trotz offenkundig ehrlichsten Bemühens und trotz einzelner überaus freimütiger Urteile im ganzen der Fall zu sein scheint.

I.

Die Unterscheidung zwischen „Geschichte" und „Historie", zwischen „geschichtlich" und „historisch", die ich vertrete, beruht zunächst einfach darauf, daß für die Begriffe „Historie" und „historisch" das Moment der historischen oder, allgemeiner gesprochen, der wissenschaftlichen Forschung sicher und nachdrücklich geltend gemacht wird. „Historie" ist also darnach die historisch d. h. mit den Mitteln und nach den Methoden der Geschichtswissenschaft zu erforschende bezw. erforschte Geschichte. „Historisch" ist alles, was zu dieser wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte hinzugehört oder von ihr abhängig ist. Historie „ist" demnach nicht und wird nicht „vorgefunden", sondern sie ist zu erarbeiten. Daraus ergibt sich sofort, daß alles Historische relativer und hypothetischer Art ist, und zwar so, daß dieser Charakter des Relativen und Hypothetischen notwendig zum Wesen der Historie und des Historischen hinzugehört. Für den Bereich des Historischen gibt es nur Wahrscheinlichkeit; grundsätzlich und bedingungslos bleibt das Historische im Rahmen der Wahrscheinlichkeit. Wohl gibt es sehr verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit, und wohl kann unter günstigen Verhältnissen die Wahrscheinlichkeit so gesteigert und gefestigt werden, daß sie für den gewöhnlichen Sprachgebrauch kurzerhand als „Sicherheit" bezeichnet werden darf. Aber auch diese sogenannte „Sicherheit" ist doch immer nur relative Sicherheit und also, genau gesprochen, nicht Sicherheit, sondern eben das erreichbar höchste Maß von Wahrscheinlichkeit.

Wie steht es nun in dieser Beziehung mit der „Geschichte" und dem „Geschichtlichen"? Bietet die Geschichte als solche

eine höhere Sicherheit oder wenigstens die Möglichkeit einer höheren Sicherheit als die Historie? Das gewiß nicht. Jedenfalls nicht allgemein und ohne weiteres. Denn wenn es so wäre, dann wäre ja die historische Forschung überflüssig oder vielmehr geradezu vom Uebel. Es käme dann nur darauf an, die Geschichte von der Historie d. h. von der historischen Forschung und Auffassung zu befreien. Aber das wäre auch eine nicht nur paradoxe, sondern eine offenkundig widersinnige Folgerung und Forderung. Die historische Forschung dient ja gerade dem Zweck, die Unsicherheit der geschichtlichen Ueberlieferung nach Möglichkeit zu beheben und durch wissenschaftlich gesicherte Resultate zu ersetzen. Wenn es also die historische Forschung doch immer nur zu Wahrscheinlichkeits-Urteilen zu bringen vermag, so kann sich die Geschichte als solche, d. h. nach dem Vorherigen die geschichtliche Ueberlieferung, nicht über das Niveau der historischen Wahrscheinlichkeitsbetrachtung und Wahrscheinlichkeitsgeltung erheben, sondern sie muß noch unter diesem Niveau verbleiben. Erst die Historie erhebt bestimmte Bezirke und Gebiete der Geschichte — diejenigen nämlich, die auf Grund irgendwelcher Quellen ihrer Forschung zugänglich sind — auf die Höhe wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeitsbetrachtung und ermöglicht damit für die einzelnen Daten und Bestandteile der betreffenden Ueberlieferungen eine mannigfach abgestufte Wahrscheinlichkeitsgeltung. Die Historie ist also insoweit die wissenschaftlich geklärte und gereinigte Geschichte — Geschichte nämlich im Sinne der Geschichtsüberlieferung. Und sofern nun die Religion, speziell und gerade auch die christliche Religion, zu solcher Geschichtsüberlieferung in Beziehung steht, haben Religionswissenschaft und Theologie historische Arbeit aufs dringendste nötig. Gerade die evangelische Theologie, der die Sorge für die Reinheit und Reinerhaltung der christlichen Ueberlieferung in die Wiege gelegt worden ist, kann die historische Forschung gar nicht hoch genug schätzen und gar nicht eifrig genug pflegen. Ist es doch auch die historisch-theologische Arbeit gewesen, welche der neueren evangelischen Theologie den allgemein wissenschaftlichen Kredit wieder er-

worben hat, um den die voraufgegangene dogmatistische Epoche sie gebracht hatte. So muß auch die theologische Systematik theologisch-historische Arbeit im Interesse der übergreifenden theologischen Gesamtaufgabe, ja ebendeshalb bereits in ihrem eigenen Interesse fordern und pflegen. Die „bloße“ Geschichte — die geschichtliche Ueberlieferung als solche — muß in „Historie“, in historische Einsicht umgesetzt werden.

Aber das ist nun doch nur die eine Seite des Sachverhaltes, und zwar diejenige, die uns hier weiterhin nicht mehr beschäftigen soll. Wir wollen hier gerade auf die andere Seite der Sache achten. Das Wesen der „Geschichte“ ist nämlich nicht damit und darin erschöpft, daß sie geschichtliche Ueberlieferung bietet — Ueberlieferung, die der Vergangenheit angehört und für die Gegenwart nur den Wert der Erinnerung an Vergangenes hat. Nein die Geschichte reicht in die Gegenwart hinein und wirkt sich in der Gegenwart aus — und zwar nicht bloß durch einzelne Ueberlieferungen, sondern durch den Tatbestand der Geschichte selbst.

Wer sich heute auf das Wesen der Geschichte besinnt, kann unmöglich an den tiefdringenden Untersuchungen Heinrich Rickerts über Geschichte und Geschichtswissenschaft vorbeigehen[1]). Sie berühren sich eng mit Wilhelm Windelbands geistreichen Ausführungen über „Geschichte und Naturwissenschaft“[2]), sind aber methodisch allseitiger und schärfer durchgebildet als diese.

---

1) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, Tübingen 1896 bis 1902. Eine kürzere Darstellung der Hauptgedanken gibt die 2. Aufl. von Rickerts „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, Tübingen 1910. Vgl. auch Rickerts Abhandlung „Geschichtsphilosophie“ in der Festschrift für Kuno Fischer „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“, 2. Aufl. Heidelberg 1907. — Vgl. außerdem Ernst Troeltsch in der Theologischen Rundschau 1903: „Moderne Geschichtsphilosophie“.

2) Windelband, Straßburger Rektoratsrede 1894; jetzt in „Präludien“, 3. Aufl., Tübingen 1907, S. 355 ff. — Windelband spricht von „nomothetischen“ und „idiographischen“ Wissenschaften. Auch Troeltsch will dieser Terminologie und der in ihr zum Ausdruck kommenden Betrachtung den

Vom Gegensatz der Geschichte zur Natur, zur Natur als solcher, zur bloßen Natur, geht Rickert aus. Der Begriff der Natur wird dabei im Sinne Kants und des kritischen Denkens als das Dasein der Dinge, soweit es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt (bezw. bestimmbar) ist, gefaßt. Diesem Begriff der Natur gegenüber ergibt sich als Begriff der Geschichte im weitesten Sinne des Wortes der Begriff des einmaligen Geschehens in seiner Besonderheit und Individualität. Und demgemäß wird der Unterschied von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft dahin bestimmt, daß die erstere allgemeine Begriffe und Gesetze für die Objekte, mit denen sie sich beschäftigt, aufzustellen sucht, mögen diese Objekte physischer oder psychischer Art sein, während die letztere die Wissenschaft vom Einmaligen und Besonderen ist, die dieses mit Rücksicht auf seine Einmaligkeit und Besonderheit untersucht und darstellt[1]). Das Verfahren der Naturwissenschaft ist prinzipiell „generalisierend", das Verfahren der Geschichtswissenschaft prinzipiell „individualisierend". Es gibt allerdings Mischformen und Zwischengebiete zwischen diesen beiden Hauptformen empirischer Wissenschaft, aber dem methodischen Prinzip nach sind doch beide Verfahrungs- und Denkweisen immer auseinanderzuhalten.

Ob diese Unterscheidung von Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften und die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses als abschließend und der Sache völlig genügend gelten darf, soll hier nicht untersucht werden. Jedenfalls dient sie in hohem Maße der wissenschaftlichen Selbstbesinnung und bietet gegenüber der üblichen Unterscheidung von Naturwissen-

---

Vorzug geben, a. a. O. S. 27., S. 105. Mir scheint, daß Rickert dieser Terminologie gegenüber mit Recht bemerkt, in dem „idiographischen" Verfahren stecke ebenso wie in Rankes berühmter Formel, der Historiker habe darzustellen, „wie es eigentlich gewesen", ein Problem. Kulturw. u. Naturw., 2. Aufl., S. 85. Vgl. oben S. 10 ff.

1) Die präziseste Formulierung dieses Gedankens lautet bei Rickert: „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere". Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung, S. 255.

schaften und Geisteswissenschaften beträchtliche Vorteile. In unserm Zusammenhange ist aber an dieser Einteilung und der mit ihr gegebenen Betrachtungsweise vor allem Zweierlei wichtig. Erstlich: Nach dieser Betrachtung liegt das entscheidende Charakteristikum der Geschichtswissenschaft (der Historie) bezw. der Geschichtswissenschaften (der historischen Wissenschaften) nicht darin, daß sie es mit „Ueberlieferung“, also mit Vergangenem, mit Größen der Vergangenheit zu tun haben, sondern das ist ihr entscheidendes Charakteristikum, daß sie es mit Individuellem und Einmaligem, mit Eigenartigem und Einzigartigem zu tun haben, mit Größen, zu denen es keine Gattungsbegriffe und für die es keine allgemeingültigen Gesetze gibt, oder genauer: mit Größen, sofern es zu ihnen keine Gattungsbegriffe und sofern es für sie keine allgemeingültigen Gesetze gibt. Wenn das für die Historie gilt, dann muß auch für die Geschichte selbst das Eigenartige und Einzigartige gerade in dieser seiner Eigenart und Einzigartigkeit von ausschlaggebender Bedeutung sein. Zweitens aber: indem Rickert wenigstens in der Terminologie nicht zwischen Geschichte und Geschichtswissenschaft (Historie) grundsätzlich unterscheidet, sondern beide Begriffe promiscue gebraucht, kommt es bei ihm zu einer gewissen Verkürzung des Wesens der Geschichte. Daß „das Ganze einer historischen Darstellung immer als einmaliges Objekt in seiner nie wiederkehrenden Eigenart in Betracht kommt“ [1]), kann man gewiß mit Recht sagen. Dagegen die These, wer „von Geschichte schlechtweg rede, meine immer den einmaligen individuellen Verlauf einer Sache“ [2]), ist doch nur richtig, wenn „Geschichte“ im Sinne von Geschichtswissenschaft verstanden wird. Denn wenn das nicht geschieht, wenn vielmehr unmittelbar von Geschichte selbst die Rede ist, dann braucht man überhaupt nicht notwendig an irgend einen „Verlauf“ zu denken, sondern dann kann man einfach einen gegebenen oder erlebten bezw. zu erlebenden

1) Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 2. Aufl., 1910, S. 111.

2) a. a. O. S. 59.

Tatbestand im Auge haben. Daß ich ein Deutscher, ein Angehöriger des Deutschen Reiches bin, das ist ein geschichtlicher Tatbestand. Jede Reflexion auf die Gründung und den weiteren „Ablauf“ des Deutschen Reiches kann dabei außer Betracht bleiben. Jener geschichtliche Tatbestand ist davon ganz unabhängig. Wohl umschließt er für die historische Forschung eine große Zahl wichtiger Probleme und bedeutsamer Fragestellungen, aber er selbst steht unabhängig von der historischen Erforschung dieser letzteren fest. Ja gerade jener Tatbestand bietet der historischen Forschung den letzten und festesten Untergrund und damit den letzten und sichersten Halt. Es ist eben ein erfahrbarer oder erlebbarer geschichtlicher Tatbestand, anders gesprochen: es ist ein geschichtlich erfahrbarer oder erlebbarer Tatbestand. Der eigentlichen historischen Forschung ist dieser Ausschnitt der Geschichte noch nicht zugänglich; ihr ist nur zugänglich, was der Vergangenheit angehört und von ihr her irgendwelche quellenmäßige Ueberlieferung gefunden hat. Aber deshalb ist der unmittelbar gegebene geschichtliche Tatbestand doch für die historische Forschung nicht gleichgültig. Vielmehr ist er der festeste Rückhalt aller historischen Forschung. Denn eben nur der Teil der Geschichte, der in die Gegenwart hineinragt und in der Gegenwart erlebbar ist, bietet die Möglichkeit einer unmittelbaren Sicherheit.

Dieser Sachverhalt kommt bei Rickert nicht zu seinem vollen Recht. Und dieses Urteil behält auch dann seine Gültigkeit, wenn wir jetzt noch die Ergänzung hinzunehmen, die Rickert selbst seiner Theorie, soweit sie vorher von uns skizziert wurde, hinzugefügt hat. Immerhin weist diese Ergänzung gerade in die Richtung, welche unsere Ausstellung im Auge hat, wenn sie auch von Rickert nicht direkt im Sinne der letzteren geltend gemacht wird. Uebrigens bedeutet auch im Sinne Rickerts diese Ergänzung keinerlei Aenderung der oben skizzierten Seite seiner Theorie; es handelt sich vielmehr für ihn lediglich um eine Ergänzung. Gleichwohl ist sie auch so für uns aus dem genannten Grunde von nicht geringem Interesse.

Rickert gibt nämlich zu, daß das Kriterium des individua-

lisierenden Verfahrens allein die Geschichtswissenschaft nicht hinreichend bestimmt. Wohl ist das individualisierende Verfahren das eigentliche Charakteristikum aller historischen Wissenschaft. Aber dies Verfahren gibt von sich aus noch kein Prinzip der Auswahl an die Hand. Unter diesem Gesichtspunkt, ein Prinzip der Auswahl für das individualisierende Verfahren aufzuzeigen und so die historische Methode gerade als wissenschaftlich arbeitende Methode genauer zu bestimmen, sucht Rickert nach einer Ergänzung des individualisierenden Verfahrens. Der Stoff oder das Material der individuellen Wirklichkeit, welche die Geschichte bietet, muß einem Prinzip der Auswahl unterworfen werden, um historische Erkenntnis zu ermöglichen. Dieses Prinzip der Auswahl findet Rickert in dem Begriff der Kultur. Während also die Naturwissenschaft durch den Begriff des Generalisierens sowohl ihrem Objekt wie ihrer Methode nach bestimmt ist, gilt ein Gleiches von der Geschichtswissenschaft nicht. Ihre Methode, nämlich die Methode ihrer Auswahl bedarf der Näherbestimmung durch den Begriff der Kultur. Und so wird auch die Einteilung der empirischen Wissenschaften erst durch Hinzunahme dieses Begriffes der Kultur vollständig. Der Naturwissenschaft ist die historische Kulturwissenschaft, bezw. den Naturwissenschaften sind die historischen Kulturwissenschaften gegenüberzustellen.

In welcher Weise vermittelt der Begriff der Kultur der historischen Forschung ein Prinzip der Auswahl? Er vermittelt es ihr, antwortet Rickert, durch die Beziehung auf die Kulturwerte, d. h. durch die Beziehung auf die Werte, die an der Kultur haften. Denn im Gegensatz zur wertindifferenten Natur ist für die Kultur und für alle Kulturvorgänge der Wertgesichtspunkt der entscheidende. Die Auswahl des historisch Bedeutsamen oder Wesentlichen hat demgemäß dadurch zu geschehen, daß sie nach Maßgabe der jeweilig in Betracht kommenden Kulturwerte vollzogen wird. Das historisch-individualisierende Verfahren muß folglich zugleich ein wertbeziehendes Verfahren sein. Nur als wertbeziehendes ist es — nach Rickert — ein wirklich wissenschaftlich-historisches. Dabei ist aber für das

richtige Verständnis der Rickertschen Betrachtung noch zu beachten, daß Rickert zwar die Wertbeziehung aufs stärkste betont und als unerläßlich bezeichnet, daß er aber andrerseits jede Gleichsetzung von Wertbeziehung und Wertung vermieden wissen will. Die Historie — das ist also die Meinung — hat allerdings nicht von sich aus Wertungen vorzunehmen, sie hat nicht Werturteile über Kultur-Vorgänge oder Epochen zu fällen, sie hat am allerwenigsten zu entscheiden, welche Werte zu gelten haben, aber sie hat doch die Vorgänge der Geschichte auf die tatsächlich geltenden Werte, nämlich die tatsächlich geltenden Kulturwerte — Staat, Wissenschaft, Kunst, Religion u. dgl. — zu beziehen. Um eine solche Wertbeziehung also soll es sich handeln, die durchaus im Gebiet der Tatsachenfeststellung verbleibt. Und in diesem Sinne sind folglich den Naturwissenschaften die historischen Kulturwissenschaften gegenüberzustellen.

An dieser Gedankenreihe Rickerts ist nun für uns besonders wichtig, daß sie der von uns vorher vertretenen Position geradezu zustrebt, ohne freilich ihrerseits die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Daß aber die Begriffe der Kultur und der Kulturwerte schließlich überhaupt nur von der Gegenwart aus zu bestimmen sind, ist zweifellos. Gegen die Rickertsche Forderung der historischen Wertbeziehung hat Alois Riehl den Einwand erhoben, etwas auf Werte beziehen und es bewerten, sei ein und der nämliche unteilbare Urteilsakt des Geistes [1]. Dieser Einwand ist der Betrachtung Rickerts gegenüber nicht stichhaltig. Mit Recht macht Rickert gegen ihn geltend, daß es sich vielmehr um zwei in ihrem logischen Wesen prinzipiell verschiedene Akte handelt [2]. Aber der richtige Gedanke liegt doch dem Einwand Riehls zu Grunde, daß alle Wertbeziehung so lange unsicher und schwankend bleibt, als sie sich nicht auf eigene Wertung und Wertbestimmung stützt. Solch eigene Wertbestimmung kann aber im letzten Grunde nur von dem Ab-

1) Logik und Erkenntnistheorie. Die Kultur der Gegenwart. I, 6, S. 101.
2) Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 2. Aufl., S. 90.

schnitt der Geschichte aus erfolgen, der dem eigenen Erlebnis zugänglich, ebendeshalb dann der Historie unzugänglich ist. Gewiß soll auch der Blick auf die Vergangenheit und also die historische Einsicht die Wertbestimmung mitbedingen, es soll insofern ein Verhältnis wechselseitiger Bedingung und Förderung zwischen historischer Einsicht und eigener geschichtlicher Erfahrung für die Wertbestimmung Platz greifen. Aber doch stehen dabei diese beiden Momente nicht einfach koordiniert nebeneinander, sondern das eigene geschichtliche Erlebnis ist das übergreifende und letztlich ausschlaggebende.

Zu dem gleichen Ergebnis gelangen wir auch, wenn wir uns der von Riehl im Anschluß an Eduard Meyer[1]) gegen die Betrachtung Rickerts geltend gemachten Auffassung zuwenden. Ihr zufolge hat die Auswahl des Wesentlichen in der Geschichte nicht nach Wertgesichtspunkten, sondern nach Graden historischer Wirksamkeit zu erfolgen. Darnach soll also das Prinzip der historischen Auswahl nicht durch den Begriff der Kultur und der Kulturwerte, sondern durch den der historischen Wirksamkeit geliefert werden. Es wird aber Rickert zugestanden werden müssen[2]), daß beide Bestimmungen gar nicht notwendig im Gegensatz zu einander stehen. Auch die historische Wirksamkeit kann nur nach irgendwelchen Wertgesichtspunkten beurteilt werden. Und wenn nun die Meyer-Riehlsche Theorie offenbar Gewicht darauf legen will, daß diese Wertgesichtspunkte der Geschichte selbst entnommen und nicht von außen an die Geschichte herangebracht werden sollen, so ist das soweit gewiß eine berechtigte Forderung; aber auch sie ändert nichts daran, daß die letztlich entscheidende Instanz für die Auffindung solcher Wertgesichtspunkte nicht die geschichtliche Vergangenheit, sondern die geschichtliche Gegenwart liefert.

Dieser Gedanke fehlt allerdings auch bei Rickert nicht ganz. Er kommt in den Schlußkapiteln seiner Arbeiten zur Geltung, wo Rickert das Verhältnis der Geschichte zur Geschichts-

1) Meyer, Eduard, zur Theorie und Methodik der Geschichte. Geschichtsphilosophische Untersuchungen. Halle a. S. 1902.

2) Vgl. a. a. O. S. 96.

philosophie bespricht. Daß die Wertbeziehung die Kenntnis der Werte und deshalb die Aufstellung eines kritischen Wertsystems zur Voraussetzung habe, wird hier von Rickert betont. Damit wird aber der uns wichtige Gedanke wieder nur für die wissenschaftliche Beurteilung der Geschichte, für die Wissenschaft von der Geschichte, die Historie, fruchtbar gemacht, nicht für die Geschichte selbst. Es muß aber auch und schon für die Geschichte als solche geschehen.

Denn — so können wir das Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit Rickert zusammenfassen — Geschichte ist doch letztlich der Zusammenhang der Menschen als geistig-sittlicher Wesen in seiner Entwicklung. Gewiß dieser Zusammenhang als Zusammenhang einzelner geistig-sittlicher Wesen und einzelner Gruppen solcher, so daß also im Wesen der Geschichte der Hinweis auf die Bedeutung des Einzelnen und der Einzelnen mitgegeben ist. Aber doch handelt es sich um die Bedeutung des Einzelnen nicht als Einzelnen und in seiner Vereinzelung, sondern um seine Bedeutung für den Zusammenhang. Das gilt von allem Einzelnen schlechthin, mag es sich um welche Faktoren und Faktoren welcher Art immer, dingliche oder persönliche, handeln. Es gilt ebendeshalb auch und dann in besonderem Maße von den einzelnen geistig-sittlichen Wesen selbst. Mit ihrem Zusammenhang, mit ihrem Ineinandergreifen hat es die Geschichte zu tun. Oder besser: ihr Zusammenhang und ihr Ineinandergreifen stellt die Geschichte dar. Kulturwerte gibt es ja nur unter der Voraussetzung geistig-sittlichen Lebens. Der Zusammenhang geistig-sittlicher Wesen also stellt die Geschichte dar. Ihr Zusammenhang aber in seiner Entwicklung. Denn auch das Moment der Entwicklung gehört zum Wesen der Geschichte. Freilich ist dieser Begriff der Entwicklung dabei auf seinen allgemeinsten Sinn zu beschränken. Es darf nicht eine bestimmte Entwicklungs-Theorie oder Entwicklungs-Philosophie in diesen Begriff hineingelegt werden. Wie die Entwicklung verlaufe, welchen Umfang sie habe oder erhalte, darüber sagt der Ent-

wicklungsbegriff an und für sich gar nichts. Alle evolutionistischen Theorien sind bestimmte Deutungen und Auslegungen des Entwicklungsgedankens. Der Entwicklungsbegriff selbst besagt nur, daß es sich nicht um eine von vornherein ein für alle Mal fertige Größe handele. In diesem allgemeinsten Sinne gehört die Entwicklung zum Wesen der Geschichte hinzu. Aber über den Verlauf dieser Entwicklung, über ihre Höhepunkte usw. entscheidet nur die Geschichte selbst, nicht der Entwicklungsbegriff. Nur so ist es gemeint und darf es gemeint sein, wenn gesagt wird, daß der entwicklungsmäßige Zusammenhang der Menschen als geistig-sittlicher Wesen die Geschichte ausmache. Es handelt sich also in der Geschichte um die geistig-sittlichen Beziehungen der Menschen zueinander und untereinander. Der Inbegriff dieser geistig-sittlichen Beziehungen, die den Zusammenhang der Menschheit als ganzer gewährleisten, ist das konstituierende Wesensmerkmal der Geschichte. Die Bedeutung des Einzelnen und der Einzelnen ist ebendamit gegeben, ordnet sich aber dem Gedanken des Zusammenhangs unter, und zwar dem Gedanken des Zusammenhangs geistig-sittlichen Lebens und geistig-sittlicher Wesen. Von Kultur und Kulturwerten kann ja nur unter der Voraussetzung geistig-sittlichen Lebens die Rede sein.

II.

Ich versuche jetzt den Nachweis für meine These, daß gerade für die religionswissenschaftliche und theologische Arbeit die Unterscheidung zwischen Geschichte (geschichtlich) und Historie (historisch) notwendig oder jedenfalls nützlich ist, dadurch zu erbringen, daß ich an einer Reihe von Beispielen zeige, wie diese Unterscheidung einerseits Mißverständnisse zu verhüten, andrerseits wichtige Probleme schärfer, als es sonst möglich ist, zu erfassen imstande ist. Indem ich zu diesem Zweck einzelne Ausführungen und Aufstellungen hervorragender Theologen der Gegenwart kritisch analysiere, liegt mir dabei doch die Absicht völlig fern, den betreffenden Autoren jeweilig irgendwie einen Vorwurf zu machen. Eine der-

artige Kritik wäre in allen in Frage stehenden Fällen nicht nur überaus kleinlich, sie wäre auch einfach ungerecht, da sie durchaus von ihren eigenen Voraussetzungen ausgeht. Um über diesen Charakter meiner kritischen Betrachtungen gar keinen Zweifel zu lassen, wähle ich gerade Aufstellungen solcher Theologen, deren Arbeit ich im übrigen selbst viel verdanke und deren theologischer Gesamtauffassung meine eigene verhältnismäßig nahesteht.

Uebrigens ist der erste Abschnitt (1) dieser Erörterung allgemeineren Charakters und gehört noch nicht direkt zu der eben bezeichneten Kategorie.

1.

In allen Ausführungen über das Verhältnis der Religion zur Geschichte und zumal in denen über das Verhältnis der christlichen Religion zur Geschichte pflegt der bekannte Lessingsche Satz eine wichtige Rolle zu spielen: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" [1]). Die neuere Theologie hat lange Zeit gerade in diesem Satz die Gipfelung und Zusammenfassung der ungeschichtlich-oberflächlichen Denkweise des Rationalismus gesehen. Die ganze oberflächliche Philosophie des 18. Jahrhunderts liege ihm zu Grunde, so urteilt, um nur ein Zeugnis anzuführen, Adolf Harnack[2]). Allerneuestens freilich scheint umgekehrt wieder dieses Urteil als kurzsichtig angesehen und aller Fortschritt der theologischen Arbeit von der Ueberwindung dieses Urteils erwartet zu werden. Wenigstens scheint Wilhelm Boussets Aeußerung in seinem Berliner Kongreßvortrag so verstanden werden zu müssen [3]).

1) In dem Aufsatz „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft". Lessing schreibt „Vernunftswahrheiten"; ich setze dafür „Vernunftwahrheiten", wie z. B. auch Erich Schmidt, Lessing, 3. Aufl., Berlin 1909, 2. Band, S. 239 ff., S. 457 ff.

2) Harnack, Adolf, Das Christentum und die Geschichte. Ein Vortrag. 5. Aufl. 1904, S. 4.

3) Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum, 1. Band, S. 293.

Von Boussets eigener in diesem Kongreßvortrag vertretenen Position wird nachher die Rede sein. Wenn ich meinerseits seine eben erwähnte Auffassung in keiner Weise zu teilen vermag, so kann ich freilich auch mit der bloßen Verwerfung des Lessingschen Satzes die Sache nicht für abgetan halten. Daß der Satz ein sehr bedeutsames Wahrheitsmoment enthält, ist mir vielmehr zweifellos. Auch Harnack schickt übrigens seinem vorher zitierten Urteil die Worte vorauf: „Dieser Satz kann richtig sein — es kommt alles darauf an, wie man ihn deutet. Aber wie ihn das von Rousseau bestimmte Zeitalter Lessings verstanden hat, ist er falsch".

Die Frage muß also sein, ob sich die notwendige doppelseitige Stellungnahme zu diesem Lessingschen Satz genauer präzisieren läßt, damit sein Wahrheitsmoment einerseits, seine unberechtigte, irreführende Wendung und Anwendung andrerseits ins Licht treten. Mir will scheinen, daß gerade die Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte eine solche präzisere Fassung ermöglicht. Und zwar würde ich so formulieren: Historische Einzelerkenntnisse können der Beweis von ewigen Geschichtswahrheiten nie werden. Ich behaupte nicht, daß erst diese Fassung den Sinn, den Lessing selbst mit dem Satze verbunden hat, zum Ausdruck bringt, wenigstens nicht, daß sie ihn erschöpft. Daß für Lessing auch dieser Sinn in dem Satz gelegen hat, ist freilich meine Meinung. Aber das ist selbst ein historisches Einzelproblem und steht hier nicht in Frage. Hier handelt es sich nur um die Sache selbst. Meine Fassung des Lessingschen Satzes ersetzt seine beiden Hauptbegriffe durch eigene, von der Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte ausgehende. An die Stelle der „zufälligen Geschichtswahrheiten" treten „historische Einzelerkenntnisse", und an die Stelle der „notwendigen Vernunftwahrheiten" treten „ewige Geschichtswahrheiten".

Die erste Aenderung dürfte ganz einwandsfrei sein. Der einzige Sinn, der berechtigterweise überhaupt mit dem Begriff „zufällige Geschichtswahrheiten" zu verbinden ist, ist durch den genaueren Ausdruck „historische Einzelerkenntnisse"

wiederzugeben. Dieser Ausdruck verhindert aber jeden rationalistischen Mißbrauch des Begriffs, der durch den Lessingschen Ausdruck geradezu an die Hand gegeben wird. Der letztere ist außerdem in sich selbst absolut widerspruchsvoll; es ist der Begriff eines hölzernen Eisens. Denn „Wahrheiten" können nicht „zufällig" sein. Wahrheiten stehen zu allem Zufälligen in schlechthin ausschließendem Gegensatz. Sofern also wirklich an Geschichts-W a h r h e i t e n gedacht ist, ist das Beiwort „zufällig" widersinnig. Sofern aber an etwas Zufälliges gedacht ist, kann es sich nicht um Wahrheiten handeln, folglich auch nicht um Geschichtswahrheiten. Und letzteres um so weniger, als genau genommen alle Wahrheiten Geschichtswahrheiten sind und sein müssen. A l l e Wahrheiten wenigstens, die für den Menschen als Wahrheiten in Betracht kommen und gelten sollen, sind Geschichtswahrheiten und müssen Geschichtswahrheiten sein, d. h. sie müssen ihm in der Geschichte und aus der Geschichte erwachsen. Auch das Gravitationsgesetz z. B. und der erste Satz der Thermodynamik sind, soweit sie überhaupt als Wahrheiten in Anspruch genommen werden dürfen, Geschichtswahrheiten.

Damit ist nun bereits zugleich an dem zweiten Hauptbegriff Lessings Kritik geübt. „Notwendige Vernunftwahrheiten" im Unterschied von Geschichtswahrheiten gibt es nicht und kann es nicht geben. Aber auch dieser Begriff ist wieder an sich, wenn auch nicht geradezu wie der erste widerspruchsvoll, so doch nicht einwandsfrei. Zunächst ist es entweder irreführend oder es ist eine bloße Tautologie, Wahrheiten als notwendig zu bezeichnen. Wahrheiten sind notwendig, sofern sie eben als Wahrheiten nichts Zufälliges sein können. Denknotwendig aber im allgemeinsten Sinne ist nur der Wahrheitsbegriff oder Wahrheitsgedanke selbst, wie er rein formaler Natur ist, der Gedanke, daß es überhaupt Wahrheiten gibt. Im übrigen sind im Gebiet der empirischen Erkenntnis inhaltliche „Wahrheiten" denknotwendig nur unter der Voraussetzung bestimmter empirischer Verhältnisse, die selbst nicht denknotwendig sind. Und die formalen Regeln der Logik sowie die

Deduktionen der Mathematik sind nicht eigentlich als Wahrheiten zu bezeichnen; jedenfalls sind auch sie rein formaler Natur. So lehrt diese Reflexion über den Begriff der „notwendigen Vernunftwahrheiten“, daß nicht nur dieser, sondern bereits der bloße Begriff der Vernunftwahrheiten zu beanstanden ist. Es gibt keine Vernunftwahrheiten, wenigstens nicht in dem Sinne, wie Lessing das Wort gebraucht, daß nämlich die menschliche Vernunft rein von sich aus solche Wahrheiten aufzufinden und als Wahrheiten zu erweisen vermöchte. Daß aber alle Wahrheiten Vernunftwahrheiten in dem Sinne sein müssen, daß sie in einer höchsten Vernunft begründet sind, das ist ein Urteil, das den religiösen Glauben bereits voraussetzt.

Gerade um auf diese Voraussetzung ausdrücklich aufmerksam zu machen, spreche ich von „ewigen“ Geschichtswahrheiten. Das Beiwort „ewig“ soll also im spezifischen Sinne des religiösen Glaubens verstanden werden: Wahrheiten, die der Welt der Ewigkeit angehören, in ihr begründet sind, aus ihr stammen. Würde das Wort nicht in diesem spezifisch religiösen Sinne genommen, sondern einfach im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs zur Bezeichnung der anfangslosen und endlosen Dauer und Geltung, dann wäre die Hinzufügung dieses „ewig“ zum Begriff der Geschichtswahrheiten wieder eine bloße Tautologie. Denn daß Wahrheiten immer gelten und in ihrer Geltung nicht örtlich oder zeitlich beschränkt sind, das ist für den, der überhaupt mit dem Begriff Wahrheit Ernst macht, selbstverständlich. Das Gravitationsgesetz z. B. — soweit es nämlich wirkliche Wahrheit bedeutet — muß gegolten haben, lange bevor Newton es entdeckte, es muß für die empirische Welt „immer“ gegolten haben und gelten. Auf dieser Linie liegt also der Begriff der „ewigen“ Geschichtswahrheiten nicht; das Beiwort erhebt ihn ausdrücklich über diese Linie und weist auf seine Zugehörigkeit zur Welt der Ewigkeit hin. Erst dadurch bietet er den vollen Ersatz für Lessings Begriff der notwendigen Vernunftwahrheiten.

Ewige Wahrheiten dieser Art, sagt dann also unser Satz,

können durch historische Einzelerkenntnisse nicht bewiesen werden. Sie können folglich, da alle historische Forschung in der Form historischer Einzelerkenntnis verläuft, überhaupt nicht durch historische Forschung bewiesen werden. Und doch gehören Wahrheiten dieser Art der Geschichte an; als Geschichtswahrheiten sind sie zu bezeichnen. Ja gar nicht anders als in der Geschichte und aus der Geschichte kommen solche Wahrheiten an den Menschen heran. Der Einzelne aber kann sie jeweilig nur aus der Kraft religiösen Glaubens als Wahrheiten ergreifen und festhalten.

2.

Daß Martin Kähler meines Wissens den bisher weitgehendsten Gebrauch von der Unterscheidung zwischen den Begriffen Geschichte und Historie macht, habe ich oben schon ausgesprochen. Wie diese Unterscheidung von ihm in den Titel der vor allem in Betracht kommenden Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" aufgenommen ist, so ist sich Kähler auch der tiefgreifenden Bedeutung dieser Unterscheidung bewußt geworden. Er bezeichnet demgemäß sein Thema als ein „Paradoxon", denn es stelle zwei Aussagen einander entgegen, von denen es scheinen könnte, als ob sie genau dasselbe besagten. Er wolle in möglichster Schärfe einer überaus bestrickenden Verwechselung zweier grundverschiedener Dinge entgegentreten. Und je schwerer es ihm selbst geworden sei, hier zur Klarheit durchzudringen, um so lebhafter sei sein Anliegen, seine vermeintliche Einsicht anderen zur Prüfung, zur Zustimmung oder zur Warnung mitzuteilen [1]).

Gleichwohl scheint mir, daß doch auch Kähler die Unterscheidung nicht so prinzipiell und so sicher durchgeführt hat, wie es möglich und wünschenswert ist, und daß gerade dieser

---

1) a. a. O. 2. Aufl., 1896, S. 44. Die neueren Arbeiten Kählers (Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 3. Aufl. 1905; Dogmatische Zeitfragen, 1. Band, 2. Aufl. 1909, 2. Band, 2. Aufl. 1908) verweisen für unsere Frage auf die genannte Schrift zurück und bieten nichts über sie Hinausführendes.

Umstand ihn verhindert, der historischen Betrachtung ihr volles Recht zuteil werden zu lassen. Alles freilich, was Kähler über die Schranken der historischen Erkenntnis im allgemeinen und über diejenigen der historischen Evangelien-Forschung im besonderen ausführt, ist meines Dafürhaltens einwandsfrei und trifft den Kern der Sache. Das Unternehmen, den christlichen Glauben auf die historische Erforschung des Lebens Jesu, also auf ein „Leben Jesu" im Sinne einer historischen Biographie gründen zu wollen, ist seiner Gesamttendenz nach verfehlt. Alle Einwendungen, die z. B. Beyschlag gegen dieses Urteil vorzubringen versucht hat [1]), sind leere Ausflüchte, die gar nichts verfangen, da sie abgesehen von allem Anderen immer gerade an der methodisch entscheidenden Hauptfrage vorbeigehen. In der ganzen Auseinandersetzung mit Beyschlag ist daher Kähler Punkt für Punkt im Recht [2]). Die ganze „Leben-Jesu-Bewegung" ist und bleibt ein „Holzweg" [3]), soweit sie nämlich mit dem Anspruch auftritt, das tragende Fundament für den christlichen Glauben zu liefern.

Der „geschichtliche" Christus, auf den für den christlichen Glauben allerdings alles ankommt, da die Stellung zu ihm für das Verhältnis zu Gott in seiner spezifisch-christlichen Eigenart bestimmend ist, ist nicht eine durch historische Forschung erst festzustellende Größe. Denn wenn es sich so verhielte, dann wäre ja der christliche Glaube in seinem tragenden Fundament von den Forschungsresultaten der Historiker abhängig, bliebe also wie diese relativer und hypothetischer Art und bliebe außerdem für die große Mehrzahl aller Gläubigen notwendig Autoritätsglaube. Der „geschichtliche" Christus ist vielmehr der Christus, dessen Bild unmittelbar aus dem Neuen Testament jedem Leser entgegentritt, wie es denn auch durch die ganze Geschichte der Christenheit hin in dieser Weise wirksam gewesen ist und auch heute wie in der Christenheit selbst, so in der Missionspraxis ebenso wirksam ist. An diesem Bilde

1) Leben Jesu, 3. Aufl., Band 1, S. XV ff.

2) a. a. O. S. 99—148.

3) a. a. O. S. 47.

entzündet sich der Glaube, an ihm richtet sich der wankend gewordene wieder auf, indem er durch dasselbe zu dem lebendigen Christus und damit zu Gott selbst hingeführt wird.

Mit den Worten des letzten Abschnittes, die nicht referierend, sondern als Ausdruck der eigenen Ueberzeugung und Auffassung gemeint sind, ist doch zugleich soweit auch Kählers Meinung wiedergegeben. Soweit also gehe ich auch mit Kähler zusammen.

Zu beanstanden scheint mir nun aber die Art, wie Kähler diesen „geschichtlichen" Christus mit dem „biblischen" gleichsetzt und gleichgesetzt wissen will. Ich spreche mit bewußter Absicht so vorsichtig. Nur dadurch ist die Sachlage klarzulegen. Nicht „daß" Kähler, sondern erst „die Art, wie" er den geschichtlichen und den biblischen Christus identifiziert, beanstande ich. An und für sich ist gewiß zunächst der biblische Christus eben als solcher der geschichtliche. Und solange die Gleichsetzung lediglich in naiver Weise als selbstverständlich vollzogen wird, da ist sie ebendeshalb auch durchaus berechtigt. Die Frage aber ist, ob diese Gleichsetzung auch dann bedingungslos und restlos festzuhalten ist, wenn einmal die Reflexion erwacht ist, ob denn alle Einzelheiten, die im Neuen Testament irgend einmal von Christus erzählt werden, notwendig zum Bilde des geschichtlichen Christus hinzugehören oder ob nicht dann doch eine Unterscheidung zulässig, ja geradezu nötig ist. Kähler erklärt, ohne freilich die Alternative so gestellt zu haben, daß er nach allen Ueberlegungen den „geschichtlichen" und den „biblischen" Christus nicht zu scheiden *oder auch nur zu unterscheiden* vermöge[1]). Und später verschärft er diese Erklärung noch dahin, daß es ihm darauf ankomme, das *nicht* zu tun, weil es eben *bedenklich* sei, auf irgend eine Weise den *geschichtlichen Christus von seinem biblischen Bilde zu unterscheiden*[2]). Diese verschärfte Wendung richtet sich allerdings speziell gegen die bestimmte Art, wie Wilhelm Herrmann den geschichtlichen

1) a. a. O. S. 19. Die Sperrung stammt von mir.

2) a. a. O. S. 188. — Hier stammen die Sperrungen von Kähler selbst her.

Christus in einem „Ausschnitt aus dem biblischen Zeugnis“ findet. Aber Kähler benutzt doch die Gelegenheit, zugleich Widerspruch dagegen zu erheben, daß überhaupt auf irgend eine Weise eine solche Unterscheidung vorgenommen oder gutgeheißen werde.

Und an diesem Punkt muß ich meinerseits widersprechen. Für den geschichtlichen Christus kommen vielmehr als ausschlaggebend nur die großen entscheidenden Grundzüge in Betracht, die den verschiedenen Formen und Gruppen der neutestamentlichen Verkündigung gemeinsam sind. Seine ethische Liebesgesinnung in ihrer Reinheit und Kraft, seine Willenseinheit mit dem himmlischen Vater und — mit dieser letzteren aufs genaueste zusammenhängend — seine Erhebung zum Vater nach erlittenem Kreuzestode: das sind die Momente, die im letzten Grunde das Bild des geschichtlichen Christus ausmachen. Diesen entscheidenden Grundmomenten gegenüber treten die Einzelheiten der konkreten Veranschaulichung in ihrer Bedeutung zurück; sie dienen eben der Darstellung jener Momente.

Dieser Betrachtung gegenüber wird nun Kähler wieder die Frage nach ihrem Rechtsgrunde, nach der Begründung für diese Auswahl aus der biblischen Schilderung erheben. Nach welchem Maßstabe werde gerade diese Herausschälung vollzogen?[1]) Das ist allerdings die entscheidende Frage, und auf sie muß eine befriedigende Antwort gegeben werden. Die Antwort liegt aber m. E. in der konsequenten Durchführung der Unterscheidung von Geschichte und Historie. Wenn der geschichtliche Christus im Unterschied zum historischen in dem näher besprochenen Sinne in Frage steht, dann müssen für das Bild dieses geschichtlichen Christus diejenigen Züge entscheidend sein, die als die in der Geschichte der Christenheit bis in die Gegenwart hinein geschichtlich wirksamen in Betracht kommen. Das aber sind, denke ich, die genannten, und den

1) Vgl. a. a. O. S. 159 in der Auseinandersetzung Kählers mit Herrmann.

Beweis dafür liefert das Neue Testament selbst mit seinem unmittelbar vorliegenden Tatbestand, der nun freilich in dieser Beziehung auch historisch nachprüfbar ist. Was Paulus nach Ausweis seiner Briefe und nach seiner ausdrücklichen Aussage 1. Kor. 15, 1 ff. den von ihm begründeten Christengemeinden als Grundlage ihres Christenglaubens überliefert hat, das faßt sich in den oben genannten Zügen zusammen. Es lautet bei ihm: gestorben für unsere Sünden und am dritten Tage auferstanden nach der Schrift. Man wende nicht ein, wenn auf diese Aussage des Paulus solches Gewicht gelegt werden solle, dann müsse auch das oben gezeichnete Bild noch reduziert werden, dann dürften nur die Aussagen über Tod und Auferstehung stehen bleiben. Nein in dem „für unsere Sünden gestorben" liegen für Paulus zweifellos die vollkommene ethische Liebesgesinnung und die Willenseinheit mit dem Vater implizite beschlossen. Man denke nur an die Ausführung Phil. 2, 5 ff., wo das auch im Ausdruck deutlich hervortritt: „solche Gesinnung pflegt unter euch, wie sie in Christus Jesus vorhanden ist, welcher . . . sich selbst entäußerte und gehorsam ward bis zum Tode". Aber das ist allerdings bei dem Vergleich dieser beiden Stellen mit einander bedeutsam, daß Paulus 1. Kor. 15 kein Wort über Präexistenz sagt. Sie und was mit ihr auf einer Linie liegt, gehört eben nicht unveräußerlich zum Bilde des „geschichtlichen" Christus. Wenn übrigens die Aussage 1. Kor. 15 für dieses letztere deshalb so wichtig ist, weil Paulus hier offenbar hervorhebt, was er zugleich als Grundüberzeugung der Urgemeinde und als von dorther ihm überkommene Ueberlieferung betrachtet[1]), so soll diese Aussage für unsere Aufstellung auch gar nicht in ihrer Isoliertheit Beweiskraft beanspruchen, sondern nur als tatsächliche Zusammenfassung des Sachverhalts, der in den paulinischen Briefen in ihrer Gesamtheit vorliegt.

Und eben diesen Sachverhalt bezeugen doch auch, sofern

1) Vgl. Wilh. Bousset bei Joh. Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments, Band 2, S. 145; sowie Joh. Weiß in der neuesten Auflage des Meyerschen Kommentars, 1910, S. 346 ff.

wir von den Evangelien noch absehen, die übrigen neutestamentlichen Schriften. Ebendeshalb müssen dann die über diesen Sachverhalt hinausgehenden Mitteilungen der Evangelien ihm selbst untergeordnet werden, d. h. sie müssen als Illustrationsmaterial für diesen Sachverhalt beurteilt werden. Sie sollen nicht gestrichen, auch nicht für wertlos erklärt werden; nein sie sind und bleiben überaus wertvoll. Aber ihr Wert besteht darin, jene Aussage durch konkretes Anschauungsmaterial zu erfüllen. Das gilt also auch speziell von den Wundererzählungen der Evangelien. Noch in den ersten Reden der Urapostel Petrus und Johannes in der Apostelgeschichte ist das ganz deutlich. Ihre Predigt handelt von dem Knecht Gottes, dem Heiligen und Gerechten (3, 13 f.), von Gottes heiligem Knecht (4, 27, 30), dem Manne, von Gott aus beglaubigt durch Krafttaten, Wunder und Zeichen (2, 22), — also anders gesprochen von dem Messias, nur daß eben für diese Betrachtung der Messias gerade der Heilige und Gerechte ist. Und als solcher ist er von Gott aus beglaubigt durch Krafttaten, Wunder und Zeichen. Er ist dann gekreuzigt worden, aus dem Tode aber ist er auferstanden und zu Gott erhöht worden. Auch die Rede des Petrus im 10. Kapitel der Apostelgeschichte hält sich ganz in derselben Richtung. Jesus von Nazaret, der Getreuzigte und Auferstandene, war von Gott mit heiligem Geist und Kraft gesalbt worden; diese göttliche Ausrüstung betätigte er in einem Lebenswandel, der zum Motiv die Liebesgesinnung und zum Ziel die Befreiung der Menschen aus den Banden des Teufels hatte[1]). — Das alles fügt sich wieder dem oben herausgehobenen Christusbilde, das wir als geschichtliche Größe in Anspruch nahmen, vollständig ein. In diesem Sinne vertreten wir also allerdings gegen Kähler eine Unterscheidung des „geschichtlichen" und des „biblischen" Christus. Und wir meinen, daß die von Kähler selbst befürwortete Unterscheidung des „historischen" Jesus und des „geschichtlichen" Christus konsequenterweise zu

1) Vgl. hierzu Adolf Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, 1911, S. 72 ff. Doch ist die Geltung der obigen Argumentation von Harnacks Beurteilung der Apostelgeschichte unabhängig.

dieser Position führt. Wenn weitere Einzelheiten und Einzelzüge als konstitutiv für das Christusbild in Anspruch genommen werden, so hört es auf, eine wirklich geschichtliche Größe zu sein, da ihre Berücksichtigung notwendig zu historischen Fragestellungen und zu historischen Einzelproblemen führt.

Es ist also — wenigstens in methodischer Beziehung — die ungenügende Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie, die Kähler auf seinem Standpunkt festhält. Daß es sich wirklich so verhält, das ist m. E. auch an den Gedankengängen, mit denen Kähler seine Position vertritt, noch nachweisbar. Diese Gedankengänge sind allerdings wieder an dem Widerspruch gegen die Auffassung Wilhelm Herrmanns orientiert [1]); aber sie greifen sowohl ihrem tatsächlichen Inhalt wie auch ihrer Absicht nach weiter und richten sich damit gegen jede Unterscheidung des „biblischen" und des „geschichtlichen" Christusbildes. Kähler argumentiert nun gegen Herrmann und müßte genau so auch gegen unsere Position argumentieren, daß auch das durch „Herausschälung" gewonnene Christusbild weder eine unbestrittene noch eine unbestreitbare Tatsache in der Geschichte der Menschheit sei. Es sei auch völlig erklärlich, woher sich der Zweifel gegenüber der gerade so gezeichneten Gestalt immer wieder regen müsse. Sie könne ja „der Sache nach als geschichtliche Tatsache nicht zwingend erwiesen werden und vollends bei unserer begrenzten Bekanntschaft mit diesem Leben" [2]). Hier werden zweifellos die methodischen Gesichtspunkte der geschichtlichen und der historischen Betrachtung ineinander gewirrt, indem der Begriff der „geschichtlichen Tatsache" in einem Doppelsinn gebraucht wird, der durch die Unterscheidung zwischen „geschichtlich" und „historisch" gerade ausgeschlossen werden kann und muß. Denn nicht auf die „Geschichtlichkeit" der Tatsache erstreckt sich Kählers Einwand berechtigterweise, sondern nur auf ihre Historizität in dem Sinne, daß dem betreffenden Christusbilde eine geschichtliche Einzel-Wirklichkeit, die historisch faßbar sei, entspreche. Von einer solchen historischen Faßbarkeit der vor-

1) a. a. O. S. 155—206. 2) a. a. O. S. 161.

ausgesetzten geschichtlichen Einzel-Wirklichkeit kann ja nun freilich keine Rede sein. Aber das stand auch im voraus fest und kann also nicht nachträglich als Einwand geltend gemacht werden. Den geschichtlichen Tatbestand jenes Christusbildes selbst trifft aber der Einwand nicht.

Auch weiterhin kommt Kähler über diesen Zirkelschluß und diese Begriffsverwirrung nicht hinaus. Er führt aus, daß „jenes Christusbild eine schlechterdings unbestreitbare geschichtliche Tatsache, wenn vom Glauben abgesehen wird, nicht sei“ [1]). Auch hier wird der Begriff „geschichtliche Tatsache“ anders gefaßt, als die Konsequenz des methodischen Ausgangspunktes es erlaubt. Die geschichtliche Tatsache besteht durchaus auch abgesehen vom Glauben. Aber die geschichtliche Tatsache schließt allerdings als solche den Hinweis auf eine in ihr wirksame Glaubensvoraussetzung in sich, und sie kann demgemäß auch nur für den Glauben, den bestehenden d. h. kämpfenden oder wenigstens erwachenden Glauben, wirksam werden. Aber ihre eigene Existenz ist davon unabhängig. Nur wenn die „geschichtliche Tatsache“ wieder als historisch faßbare empirische Wirklichkeit, genauer gesprochen als die historische Faßbarkeit der vorauszusetzenden empirischen Wirklichkeit gedacht wird, ist Kählers Satz seinem Wortlaut nach zutreffend. Dann aber beweist er nicht, was er beweisen soll.

In etwas anderer Formulierung kehrt die eben besprochene Argumentation Kählers nochmals wieder, wenn er betont, die erwähnte Tatsache sei so, wie allein sie Grund des Glaubens sein könne, „auf rein geschichtlichem Boden nicht unanfechtbar“ [2]). Der hier gebrauchte Ausdruck „auf rein geschichtlichem Boden“ erhält einen berechtigten Sinn nur, wenn er als gleichbedeutend mit dem genaueren „hinsichtlich ihrer Historizität“ genommen wird. Und der letztere wäre wieder zu erläutern durch die Wendung: hinsichtlich der historischen Faßbarkeit der vorausgesetzten empirischen Wirklichkeit. Im übrigen aber besteht ja die Tatsache gerade auf rein geschichtlichem Boden und ist als solche unanfechtbar. Und wie könnte sie,

1) a. a. O. S. 173. 2) a. a. O. S. 187.

die einmal zum Gebiet der Geschichte im weitesten Sinne gehört, auch nur mit irgendwelchem Recht als „Tatsache" bezeichnet werden, wenn sie nicht auf „rein geschichtlichem Boden" unanfechtbar bestände? Nur weil bezw. soweit Letzteres der Fall ist, kann überhaupt von einer Tatsache die Rede sein. Daß sie aber den Hinweis auf eine in ihr wirksame Glaubensvoraussetzung in sich schließt und daß sie demgemäß nur für den Glauben wirksam wird, ändert daran gar nichts.

So zeigt sich in allen diesen Ausführungen, daß Kähler die Unterscheidung zwischen „geschichtlichen" und „historischen" Tatbeständen oder Größen, von der er selbst ausgehen will, doch nicht prinzipiell und konsequent durchführt, und daß die von ihm vertretene Position auf diese Unsicherheit und dieses Schwanken basiert ist.

Zu diesem Urteil ist nun allerdings noch ein einschränkender Zusatz nötig, dessen einschränkende Bedeutung sich aber kaum in objektiver Weise wird festlegen lassen. Kähler selbst nämlich fügt nach Abschluß der Darstellung und kritischen Auseinandersetzung seiner Position dieser letzteren dann doch eine Einschränkung hinzu. Seine Betonung des „ganzen biblischen Christus" wolle doch nicht die mechanische Festlegung aller berichteten Einzelheiten und aller Aussagen in ihrer zeitgeschichtlichen Form bedeuten; vielmehr sei damit nur die Verwahrung gegen die Abtrennung und Beiseitestellung solcher Stücke des biblischen Zeugnisses gemeint, welche ausscheiden, was in ihm einhellig als wesentlich bekundet werde, oder durch welche es selbst um Hauptteile verkürzt werde[1]). — Wenn mit dieser Einschränkung voller Ernst gemacht würde, dann würde der Unterschied zwischen der Position Kählers und der hier von mir vertretenen Betrachtungsweise in sich zusammenfallen. Aufs Ganze gesehen scheint mir aber freilich, daß dieser Satz von Kähler selbst nicht so gemeint ist, daß voller Ernst mit ihm gemacht werden dürfe, sondern daß er eben nur als ein nachträglich limitierendes Zugeständnis speziell gegenüber der Auffassung Herrmanns zu verstehen ist.

1) a. a. O. S. 194.

3.

Dieser Auffassung Wilhelm Herrmanns haben wir uns jetzt selbst zuzuwenden. Derselbe Problemkomplex nämlich, der uns im Hinblick auf die Position Kählers soeben beschäftigte, spielt auch in der Theologie Herrmanns eine große Rolle. Und zwar gehört er auch hier zu den fundamentalen und als fundamental vertretenen Grundlagen der theologischen Gesamtposition. Ja die Behandlung dieses Problemkomplexes zieht sich seit etwa 30 Jahren durch alle Schriften und Arbeiten Herrmanns in immer neu entwickelter Gedankenführung hindurch. Wenn daher auch das uns hier speziell interessierende Problem in terminologischer und formaler Beziehung bei Herrmann nicht einen so scharf pointierten Ausdruck gefunden hat wie bei Kähler, so liegt doch die Vermutung nahe, daß Kählers Problemstellung gerade durch die Darlegungen Herrmanns veranlaßt worden ist.

Als ausgereifteste Darstellungen seiner Position dürfen wir unserer Erörterung in erster Linie die neuesten Auflagen der Schrift Herrmanns über den Verkehr des Christen mit Gott (1908)[1]), seiner Ethik (1909)[2]) sowie seiner Vorträge über Offenbarung und Wunder (1908) zugrunde legen.

Scharf, sicher und mit größtem Nachdruck betont Herrmann die Unmöglichkeit, die religiöse Ueberzeugung an historische Urteile zu knüpfen. Die historische Erkenntnis kommt ihrem Wesen zufolge niemals über Wahrscheinlichkeiten hinaus; sie kann deshalb da nicht als Grundlage befriedigen, wo es sich um eine Ueberzeugung handelt, die den Menschen über den ganzen Bereich des Wahrscheinlichen erheben und ihn in Verbindung mit Gott selbst bringen will. Auch in solchen Fällen, wo der Historiker den Prinzipien der historischen Forschung zufolge allen Zweifel fahren lassen darf, erwacht doch der Zweifel sofort wieder, wenn die Religion mit der betreffenden historischen Erkenntnis in Verbindung gesetzt wer-

1) Vgl. besonders S. 45—99, S. 148—160.

2) Vgl. besonders S. 94—121.

den soll, wenn womöglich der Glaube an Gott darauf **gegründet** werden soll. Gleichwohl ist die historische Arbeit auch für den religiösen Glauben als solchen von nicht unerheblicher Bedeutung und soll deshalb von ihm nicht etwa mißachtet und beiseite geschoben, sondern geschätzt und in ihrer Weise verwertet werden. Ihr Wert in Hinsicht auf den Glauben liegt aber darin, daß sie ihm falsche Stützen zerbricht und daß sie ihn durch die Nötigung, sich fortlaufend mit der in ununterbrochenem Fluß befindlichen historischen Erkenntnis auseinanderzusetzen, in innerer Spannung und damit in der Lebendigkeit inneren Kampfes erhält. Aber ungleich bedeutsamer noch als die historische Arbeit ist doch für die Religion und zumal für die christliche Religion die religiöse Ueberlieferung selbst, die in der religiösen Gemeinschaft lebt, der der Einzelne angehört. Denn nur in der religiösen Gemeinschaft erhält sich die Religion lebendig. Daher die These: Wenn wir die christliche Ueberlieferung nicht auf uns wirken lassen, werden wir keine Christen. Aber gleichzeitig muß doch auch der ethische Charakter der christlichen Religion gewahrt und sichergestellt werden. Daher die andere These: Wenn nicht unser Glaube an Gott eine Betätigung sittlicher Gesinnung ist, sind wir keine Christen[1]. So handelt es sich also darum, aus der Ueberlieferung der christlichen Gemeinschaft heraus das zu erfassen, was uns selbst zur Offenbarung Gottes werden kann. Denn ein Fürwahrhalten von Ueberlieferungen, deren Inhalt wir nicht selbst als Wahrheit erkennen, ermöglicht auch nicht eine Religion der Wahrhaftigkeit. Das Einzige aber, was uns aus der christlichen Ueberlieferung heraus zu einem eigenen Erlebnis werden kann, ist die Person Jesu Christi. Eben damit wird sie uns zu einer unbezweifelbaren Tatsache, weil zu einem Bestandteil unserer eigenen Wirklichkeit. So kann uns dann diese Person Jesu Christi als eine uns gegebene Tatsache Gottes gewiß machen, indem sie als das Eingreifen des sich offenbarenden Gottes in unser eigenes Leben empfunden wird. Jesus Christus ist also die Offenbarung Gottes an uns, durch die wir wie

1) Ethik, 4. Aufl., S. 101.

durch nichts Anderes gewiß werden können, daß Gott mit uns verkehrt. Daß uns aber Jesus Christus zu einer solchen unbezweifelbaren Tatsache nicht etwa durch die historische Forschung gemacht werden kann, ergibt sich im Rückblick auf die gleich anfangs herausgehobene Stellung Herrmanns zur historischen Arbeit von selbst. Es wird demgemäß von Herrmann als ein verhängnisvoller Irrtum bezeichnet, wenn man sich durch historische Forschung das Bild Jesu Christi als des Grundes des Glaubens feststellen lassen wolle [1]). Und kurz und bündig heißt es: Die historische Forschung kann uns nicht vor den Erlöser Jesus Christus stellen [2]).

Nein, darauf und darauf allein kommt es an, daß sich Jesus Christus uns selbst als eine gegenwärtig an uns wirksame Größe aufdrängt, als eine Tatsache, die wir selbst gegenwärtig erleben.

Damit sind wir in dem Gedankengang Herrmanns zu dem Punkt gelangt, wo sich das uns hier interessierende Problem zuspitzt und zu genauerer Fassung drängt. Hier kehren wir daher zu der Erörterung zurück, die uns oben in der Auseinandersetzung mit Kähler schon beschäftigte. Vorher soll nur noch ausdrücklich ausgesprochen werden, daß wir bis hierhin der von Herrmann vertretenen Position vollständig zustimmen und daß wir die Sicherheit und Schärfe, mit der er diese Position auch ins Einzelne durchzuführen versteht, als für die evangelische Theologie überaus wertvoll beurteilen. Wenn wir uns auch mit Kähler zunächst gleichfalls in weitem Umfange in Uebereinstimmung befanden, so ist doch die Ausgangs- und Operationsbasis, die Herrmann für unsere Frage bietet, deshalb ungleich bedeutsamer, weil sie durchweg an der spezifischen Eigenart des evangelisch-reformatorischen Glaubensverständnisses orientiert ist. Ueberall merkt man es den Ausführungen Herrmanns an, daß das ihn bewegende Interesse schließlich immer das ist, zu zeigen, was im Sinne der Reformation wahrhaftiger von Gott erweckter Glaube ist. Die von Herr-

1) Verkehr des Christen mit Gott, 5. u. 6. Aufl., S. 60.
2) Ethik, 4. Aufl., S. 95.

mann bis zu dem bezeichneten Punkt umschriebene Basis nicht zu verlassen, wird deshalb bei der folgenden Erörterung für uns conditio sine qua non der weiteren Stellungnahme sein.

Darauf, sahen wir, kommt es dieser Betrachtung zufolge an, daß die Person Jesu Christi uns eine von uns selbst erfaßte Tatsache wird. Denn weder eine uns nur durch Autoritäten verbürgte Tatsache, noch eine Tatsache der bloßen Vergangenheit kann uns als die Offenbarung Gottes gelten, die uns eine Religion der Wahrhaftigkeit ermöglicht, eine Religion, in der wir durch völlige in freiem Vertrauen erfolgende Unterwerfung unter Gott frei sein können. Nur eine Tatsache, die wir als solche gegenwärtig erleben, vermag uns diesen Dienst zu leisten. Die Person Jesu Christi aus der Ueberlieferung heraus als Tatbestand unserer eigenen Wirklichkeit zu erleben, das ist es also, worauf es ankommt.

Von hier aus nimmt nun der Gedankengang Herrmanns folgende Wendung. Nicht von allen Zügen des neutestamentlichen Jesusbildes läßt sich sagen, daß sie von uns in eigenem Erlebnis als Tatsache erfaßt werden können; vielmehr enthält dasselbe vieles, von dem dies nicht gilt. Deshalb dürfen wir unter dem Begriff des geschichtlichen Jesus oder des geschichtlichen Christus nicht alles zusammenfassen, was uns in der neutestamentlichen Ueberlieferung über ihn entgegentritt. Vielmehr müssen wir eine Auswahl unter dem Ueberlieferungsstoff treffen. Und zwar sind es schließlich zwei Züge, auf die wir uns beschränken müssen. Wir können sie, die reiche Anschaulichkeit der Herrmannschen Darlegungen zusammenfassend, als seine sittliche Vollkommenheit und sein religiöses Heilandsbewußtsein bezeichnen. Jene schließt die Klarheit seiner sittlichen Erkenntnis und die unvergleichliche schöpferische Kraft seines sittlichen Wollens zusammen; dieses beruht auf der ungetrübten Zuversicht zu der Liebe Gottes, kraft deren er in seiner Person und seinem Wirken das Ziel der Schöpfung sieht. Diese beiden Züge sind nach der Ueberlieferung des Neuen Testaments für *das innere Leben* Jesu die eigentlich entscheidenden; auf dies innere Leben Jesu haben

wir also den Begriff des geschichtlichen Jesus zu beschränken. Dies innere persönliche Leben Jesu aber können wir als eine reale Macht unmittelbar empfinden, denn die geistige Kraft dieses inneren Lebens kann uns selbst im Innersten überwältigen und sich damit die Anerkennung als einer zweifellosen Wirklichkeit verschaffen. Eine Macht über unser innerstes Leben hat ja nur das, was als zweifellos wirklich über uns kommt. So werden wir uns des Verkehrs Gottes mit uns an der Tatsache eigenen Erlebens bewußt, daß sich uns die Person Jesu durch die Kraft ihres inneren Lebens offenbart.

Das ist in knappster Skizze die Position, die Herrmann in unserer Frage einnimmt, die er mit fortreißender Wucht eigenster Ueberzeugung und zugleich mit überwältigender Schönheit der Sprache zu vertreten und gegen alle Einwendungen zu verteidigen versteht. Aber dies Urteil darf den Theologen doch nicht abhalten, sich selbst mit bewußtem Eigensinn wenigstens vorübergehend dem überwältigenden Eindruck der Herrmannschen Ausführungen zu entziehen und seiner Position in aller Nüchternheit mit der Frage entgegenzutreten: num sufficit, num constat in fundamentis?

Daß sich freilich die von uns vorher Kähler gegenüber bereits ausgeführte Stellungnahme mit der Position Herrmanns aufs allerengste berührt, leuchtet ohne weiteres ein. Aber wenn es so oft die Nüance ist, die über das eigentliche Wesen der Erscheinungen entscheidet, so wird gerade in einer so schwierigen und bis in die tiefste Tiefe dringenden Frage wie dieser die Nüance der Betrachtung von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Eine Nüance der Betrachtung besteht nun zunächst schon in bezug auf die Frage nach der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Unterscheidung des geschichtlichen von dem „ganzen" biblischen Christus. Wir haben die bedingungslose Notwendigkeit dieser Unterscheidung von vornherein ausdrücklich verneint. Herrmann behauptet allerdings gerade in seinen neuesten Ausführungen bedingungslose Notwendigkeit auch nicht. Aber das ist für ihn doch offenbar mehr ein bloßes

seinen theologischen Gegnern gemachtes Zugeständnis als eine durch die Position selbst bedingte Einschränkung[1]). In dem die betreffenden Gedanken in gedrängter Kürze zusammenfassenden Aufsatz über die Offenbarung braucht deshalb diese Einschränkung gar nicht erwähnt zu werden. Für uns handelt es sich dagegen um eine Einschränkung, die durch den Ausgangspunkt der ganzen Betrachtung geradezu gefordert wird. Notwendig wird die Unterscheidung zwischen dem geschichtlichen und dem ganzen biblischen Christus u. E. erst da, wo der Unterschied zwischen Geschichte und Historie irgendwie zum Bewußtsein gekommen ist.

Immerhin ist diese Nüance der Betrachtung verhältnismäßig geringfügig, und sie wird es vollends, wenn man erwägt, daß Herrmann erstmalig das Recht begründen mußte, einen bestimmten Ausschnitt der neutestamentlichen Ueberlieferung als geschichtliches Christusbild anzusehen[2]). Auf die Berechtigung, eine Auswahl unter den überlieferten Zügen zu treffen, kommt es doch auch ihm wohl schließlich allein an.

Viel bedeutsamer ist nun aber die andere Nüance. Sie betrifft die Auswahl selbst, die Art, wie die Auswahl vorgenommen wird. Allerdings besteht auch hier noch weitgehende Uebereinstimmung. Hier wie dort sind es zwei Hauptzüge oder zwei

1) Vgl. besonders Ethik, 4. Aufl. S. 116: „Wir zweifeln nun nicht daran, daß viele Christen aufrichtig von sich sagen können, der »ganze biblische Christus« sei ihnen ein zweifelloses Faktum. Sie haben dann eben Widersprüche in der Ueberlieferung nicht bemerkt und werden vor allem über das, was für sich allein sie nicht überzeugen könnte, hinweggerissen durch das, was sie wirklich überzeugt".

2) Denn von Albrecht Ritschls Behandlung, die ja freilich die Anregung zu der ganzen Problemstellung gegeben hat, kann man das noch nicht sagen. Seine Unterscheidung des geschichtlichen und des erhöhten Christus (Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., 3. Band, 6. Kapitel) bleibt, so wichtig sie prinzipiell ist, in der Durchführung methodisch unklar. Was die „geschichtliche Gestalt des Lebens" Christi sei (a. a. O. S. 383), was die „bestimmten Merkmale seines geschichtlichen Wirkens" (S. 384), was der Inhalt seiner „geschichtlichen Lebenserscheinung" (S. 408, S. 415), was überhaupt „die geschichtliche Wirklichkeit" der letzteren (S. 414), ist methodisch nicht eindeutig bestimmt.

Gruppen von Hauptzügen, die aus dem neutestamentlichen Ueberlieferungsstoff ausgewählt und als Bild des geschichtlichen Christus bezeichnet werden. Nach unserer Terminologie sind es die vollendet ethische Liebesgesinnung und die Willenseinheit mit dem himmlischen Vater, mit welch letzterer sich untrennbar der Ausblick auf die Gemeinschaft ewigen Lebens mit diesem Vater verbinde. Nach Herrmanns Darstellung sind es die sittliche Vollkommenheit und das religiöse Erlöserbewußtsein, welch letzteres die Ueberzeugung in sich schließe, daß seine Person und sein Werk als Ziel der Schöpfung Gottes zu gelten habe.

Die Hauptdifferenz ist demnach die, daß m. E. das Moment, das im Auferstehungsglauben zum Ausdruck kommt, unveräußerlich zum geschichtlichen Christusbilde hinzugehört, während Herrmann auch dies Moment und gerade dies Moment ausgeschlossen wissen will.

Aber hat Herrmann unsere Auffassung nicht im voraus ins Unrecht gesetzt? Er nennt unter den Zügen, die dem Begriff des geschichtlichen Christus nicht eingefügt werden dürften, gerade die Auferweckung und argumentiert: „Wir können vielleicht sagen, daß das, was wir der Kraft Christi verdanken, uns mit der Zuversicht erfülle, er lebe und herrsche. Dann können wir uns gezwungen fühlen, als Zeugen von Jesus Christus als unserem Herrn vor die Menschen zu treten. Aber Zeugen von der Auferweckung Jesu werden wir dadurch nicht. Daß sich das ereignet habe, ist eine Nachricht, die uns zugetragen wird. Wir mögen die Männer, die das zuerst erzählt haben, für noch so vertrauenswürdig halten, unser eigenes Erlebnis wird der Inhalt der Nachricht dadurch doch nicht“ [1]. Diese Argumentation ist gegenüber einer Betrachtung, welche die Auferweckung in dem Sinne, daß damit der Auferweckungsvorgang oder Auferstehungsvorgang als solcher gemeint ist, als eine geschichtliche oder womöglich als eine historische Tatsache bezeichnet, gewiß beweiskräftig. Und da eine derartige Betrachtung auch in der evangelischen Theologie noch immer

1) Ethik, 4. Aufl., S. 114.

anzutreffen ist, so ist auch Herrmanns Polemik gegen sie wohlberechtigt. Aber gegenüber der von uns hier vertretenen Auffassung beweist diese Argumentation nichts. Daß wir nicht Zeugen von der Auferweckung Jesu werden können, ist uns selbstverständlich[1]). Und darnach, ob die Männer, die sie zuerst erzählt haben, für vertrauenswürdig zu halten seien, fragen wir für unseren Zweck gar nicht. Damit kämen wir auf den Boden der historischen Fragestellung und folglich der historischen Detailforschung, und um solche historische Detailforschung handelt es sich für uns in der ganzen Frage grundsätzlich nicht. Es fragt sich für uns nur, ob von dem Christusbilde, das uns vom Neuen Testament her als geschichtlicher Tatbestand gegeben ist, das Moment, das im Auferstehungsglauben seinen Ausdruck gefunden hat, überhaupt zu trennen ist; ob es von ihm wenigstens vorläufig, wie Herrmann will, zu trennen ist. Und diese Frage scheint uns bedingungslos verneint werden zu müssen. Sobald eine solche Trennung ernstlich vollzogen wird, hört jenes Bild u. E. auf, das zu sein, was es seinem geschichtlichen Bestande nach immer gewesen ist, was es seinem geschichtlichen Bestande nach auch gegenwärtig für uns ist und bedeutet. Ja die Abtrennung läßt sich u. E. nur vollziehen, wenn man von der rein geschichtlichen Betrachtung des Christusbildes zur historischen Betrachtung übergeht, von der Betrachtung des Christusbildes als geschichtlicher Größe zu der historischen Fragestellung nach der einstmaligen Entstehung dieses Christusbildes. Es ist ja nicht nur für das Christusbild der Apostelgeschichte, der Briefe und der Apokalypse der Auferstehungsglaube geradezu ausschlaggebend und der primär entscheidende Zug, sondern auch das Christusbild der Evangelien ist, soweit ich zu sehen vermag, ohne dieses Moment gar nicht vorstellbar. Von der Reflexion auf den Umstand, daß doch auch das Christusbild der Evangelien

1) Als allgemein selbstverständlich darf dies aber allerdings in der theologischen Arbeit noch nicht gelten. Der Auferstehungsvorgang wird noch immer in einer Weise als „historische Tatsache" in Anspruch genommen, daß konsequenter Weise jene Folgerung nicht zu umgehen wäre.

den Auferstehungsglauben bereits zur Voraussetzung hat und von ihm aus entworfen ist, kann dabei noch ganz abgesehen werden, da diese Reflexion wieder im engeren Sinne „historischer" Art ist.

Aber Herrmann wird uns nun entgegenhalten, so gewiß wir das Zeugnis der Jünger über Jesus aufs ernstlichste zu beachten hätten, so dürften wir uns doch andererseits, wenn wir dieselbe Erlösung bei ihm suchten wie sie, nicht einreden, daß alles, was auf sie als etwas zweifellos Wirkliches gewirkt habe, auch auf uns ebenso wirken müsse. Sondern wir sollten uns, wie damals die Jünger, treffen und emporheben lassen durch das, was uns *in unserer Lage* als etwas zweifellos Wirkliches berührt [1]). Indes die Reflexion auf die durch unsere subjektive Lage bedingte Wirkung und damit diejenige auf diese unsere subjektive Lage selbst scheint mir in diesem Zusammenhange nicht maßgebend sein zu dürfen. Denn durch sie wird unserer subjektiven Auffassung ein Einfluß an einem Punkt eingeräumt, an dem gerade alles auf die Objektivität des geschichtlichen Sachverhaltes ankommt. Herrmann selbst betont ja aufs allerstärkste, daß der Offenbarungsglaube sich auf eine objektive Macht der Offenbarung beziehen müsse [2]), daß allein eine uns gegebene Tatsache uns Gottes gewiß machen und uns erlösen könne [3]), daß uns der Verkehr mit Gott nur auf einem Wege gewährt werde, den Gott selbst eröffnet [4]). Muß aber dann nicht diese objektive Macht, diese Tatsache der Offenbarung, in dem sie konstituierenden Tatbestand von allen subjektiven Bedingungen unabhängig sein? Entbehrt nicht sonst eine solche Offenbarung gerade dessen, womit sie uns helfen sollte? Hat sie sonst eine von den Schwankungen unseres inneren Lebens unabhängige Gewißheit? [5])

---

1) Verkehr, 5. u. 6. Aufl., S. 64. — Die Sperrung stammt von mir.

2) Offenbarung und Wunder, 2. Aufl., S. 13.

3) Ethik, 4. Aufl., S. 108.

4) Verkehr, 6. Aufl., S. 45.

5) Vgl. Offenbarung S. 14; Verkehr, 6. Aufl., S. 86: „Nun ist das allerdings überaus wichtig, daß der Christ sich bewußt ist, mit seiner Vorstellung

Auf diese Einwendungen würde Herrmann voraussichtlich erwidern, es handele sich ja nicht um eine Einschränkung der Offenbarungstatsache selbst in dem sie konstituierenden Tatbestande, sondern nur um eine Auswahl aus den sie konstituierenden Momenten für den bestimmten uns in unserer Subjektivität angehenden Zweck. Ebendeshalb sei die Auswahl erlaubt. Der die Offenbarung konstituierende Tatbestand werde dadurch gar nicht berührt. Sofern aber dieser letztere Einwand erhoben werde, da wende er sich mit ganz gleicher Beweiskraft gegen unsere eigene Position, die ja gleichfalls in ihrer Weise eine Auswahl befürworte. — Indes sofern so argumentiert würde, daß der von uns geführte Schlag auch uns selbst treffe, wäre doch diese Gegenrede unberechtigt. Denn bei unserer Auffassung wird die Auswahl so vorgenommen, daß die für den objektiven Sachverhalt u. E. entscheidenden Grundzüge herausgehoben werden; nur die ihnen sachlich unterzuordnenden Momente gelten als relativ bedeutungslos, da ihre Bedeutung sich darin erschöpfe, jene Grundzüge in verschiedenartigen Vorstellungsformen zum Bewußtsein zu bringen. Das Gleiche läßt sich aber von der Betrachtung Herrmanns nicht sagen. Sie schließt in dem Auferstehungsglauben ein Moment aus, das sich im Sinne seiner eigenen Gedankenführung keinem der beiden von ihm genannten Grundzüge einfach unterordnen läßt, sondern mit ganz selbständiger Bedeutung zu ihnen hinzukommt.

Aber wie dem auch sei, wird Herrmann zu entgegnen fortfahren, die Auswahl müsse so getroffen werden, wie er sie treffe, weil nur das von ihm herausgehobene Bild des inneren Lebens Jesu imstande sei, uns innerlich zu überwältigen und uns völlige Unterwerfung in freiem Vertrauen abzunötigen. Die Rettung des persönlichen Lebens könne uns nicht aus Sachen, sondern nur aus persönlichem Leben kommen[1]. Nichts Anderes könne einen Menschen so bezwingen, als ein

von Gottes Wirken auf ihn nicht bloß seinem Wunsch zu folgen, sondern auf objektiver Wirklichkeit zu fußen."

1) Ethik, 4. Aufl., S. 94.

persönliches Leben, das durch seine Offenbarung ihn zu freier Hingebung bringe. Nur in dem inneren Leben Jesu Christi könnten wir also die reine Macht des persönlichen Lebens anschauen, die, indem sie uns überwinde, innere Selbständigkeit von uns fordere und uns schenke[1]). Unsere Betrachtung führe dagegen notwendig zur Verdunkelung, ja schließlich zur Aufhebung der Einsicht, daß christlicher Glaube normalerweise eine Betätigung sittlicher Gesinnung sei. — Indes ein solcher Versuch, unsere Position zu erschüttern und damit unseren Einwänden das Fundament zu entziehen, würde doch ein völliges Mißverständnis dieser Position selbst bedeuten, deren Tendenz nur dahin geht, die wirkliche geschichtliche Größe unverkürzt zur Geltung zu bringen. Zu dieser wirklichen geschichtlichen Größe des neutestamentlichen Christusbildes gehört aber u. E. neben der vollkommen ethischen Liebesgesinnung auch die Willenseinheit mit dem himmlischen Vater, und diese letztere scheint uns gar nicht denkbar ohne Hervorhebung des in ihr liegenden Anspruches auf die Gemeinschaft ewigen Lebens mit und bei Gott, also kurz gesagt ohne den Anspruch auf ewiges Leben. Daß diese beiden Momente für unsere Auffassung aufs innigste mit einander verknüpft sind, wurde oben schon ausgesprochen und soll hier nochmals aufs nachdrücklichste betont werden. Nicht um den in der Ueberlieferung geschilderten Vorgang der Auferstehung als solchen handelt es sich für uns. Ihn zu berücksichtigen, würde eine historische Untersuchung erfordern, und die Art der Stellungnahme würde ein historisches Urteil bedeuten. Aber für uns handelt es sich allein um das geschichtliche Christusbild des Neuen Testaments. Daß in dasselbe Ergebnisse historischer Detailforschung nicht aufgenommen werden dürfen, steht uns fest. Herrmann aber scheint vorauszusetzen, daß jede Berücksichtigung des im Auferstehungsglauben zum Ausdruck kommenden Momentes auf jene Bahn führen würde. Nur so scheint uns seine Argumentation verständlich, daß man dadurch in der Zeichnung des Christusbildes das Gebiet des rein Persönlichen verlassen und

1) Offenbarung und Wunder, 2. Aufl., S. 57 f.

sich auf dasjenige des bloß Sachlichen begeben würde. Dann aber würde diese Argumentation darauf beruhen, daß die „geschichtliche“ und die „historische“ Betrachtung nicht hinreichend streng auseinandergehalten werden. Denn sobald das geschieht, ist jene Besorgnis unbegründet. Und jedenfalls ist unsere Betrachtung sich bewußt, jedes Hinübergleiten auf das Gebiet des unpersönlich-Sachlichen zu vermeiden. Unsere Berücksichtigung des im Auferstehungsglauben zum Ausdrucke kommenden Momentes verbleibt durchaus im Rahmen des geistigen Bildes Jesu Christi, des Bildes seines geistig-persönlichen Lebens. Aber die für dieses Bild unveräußerliche Willenseinheit mit dem himmlischen Vater zwingt u. E. dazu, auch den in ihr liegenden Hinweis auf die Zugehörigkeit dieses Personlebens zur Sphäre der Ewigkeit mitaufzunehmen. Dadurch verliert dies Christusbild u. E. nicht an Kraft, uns zu völliger Ehrfurcht zu zwingen, sondern es gewinnt noch an solch uns überwältigender geistiger Macht. Gerade an diesem Christusbilde, meinen wir, können wir als an einer uns geschenkten geschichtlichen Tatsache erleben, daß es uns vor die Wirklichkeit des Einzigen stellt, dem wir uns ganz unterwerfen können[1]).

Aber beeinträchtigen wir nicht die Sicherheit der geschichtlichen Tatsache als einer im strengen Sinne wirklichen Tatsache, wenn wir durch Berücksichtigung des Auferstehungsglaubens ein Moment in das Christusbild mit aufnehmen, das genau genommen als „Hinweis“ oder „Anspruch“ zu bezeichnen ist? Dieser Einwand würde auf einer Unklarheit über die Bedeutung des dabei gebrauchten Begriffs „Tatsache“ beruhen; er würde diesen Begriff doppelsinnig verwerten. Die Tatsache, die in Frage steht, ist die Tatsache des geschichtlichen Christusbildes. Seine Tatsächlichkeit wird durch ausdrückliche Hervorhebung des in ihm beschlossenen Hinweises auf seine Zugehörigkeit zur Ewigkeit in keiner Weise gemindert. Die Frage aber nach seiner Historizität d. h. nach der historischen

1) Vgl. Ethik, 4. Aufl., S. 97.

Faßbarkeit seines Inhaltes ist aus den besprochenen Gründen überhaupt abzuweisen oder wenigstens zurückzustellen. Und die Frage nach der Wahrheit dieses Inhaltes darf jedenfalls mit der Frage nach dem geschichtlichen Tatbestand nicht vereinerleit werden. Jene bedarf einer besonderen Erörterung. Daß sie nur durch persönliche Stellungnahme des ethisch orientierten Subjekts zu beantworten ist, ergibt sich bereits aus den oben vorgetragenen Ausführungen.

Auch Herrmann kommt ja übrigens für das von ihm befürwortete Christusbild ohne Berücksichtigung eines derartigen Hinweises oder Anspruches nicht aus. Wenn er als zweiten Hauptzug dieses Bildes das religiöse Erlöserbewußtsein Christi bezeichnet, dem die Ueberzeugung eigne, daß die Zwecke der Schöpfung Gottes in seiner Person zusammengefaßt seien, so liegt ja auch in dieser Ueberzeugung ein solcher Hinweis oder ein solcher Anspruch vor. Von hier aus könnte denn auch die Herrmannsche Betrachtung der von uns vertretenen leicht bis zur völligen Uebereinstimmung angenähert werden. Doch scheint ihre Tendenz nicht in diese Richtung zu gehen. Und dafür ist nun bereits die von Herrmann zur übergreifenden Bezeichnung des zweiten Hauptzuges seines Christusbildes bevorzugte Terminologie charakteristisch. Im Begriff des religiösen Erlöserbewußtseins meinten wir seine in Betracht kommenden Ausführungen zusammenfassen zu können. Bei ihm selbst heißt es in prägnanter Skizze: „Daneben bemerken wir an dem Bilde Jesu eine so gewaltige Ueberzeugung von der auf ihn gerichteten Liebe Gottes, daß er gezwungen ist, in seiner Person und seinem Wirken das Ziel der Schöpfung oder in sich selbst den Messias zu sehen, durch den Gottes Reich kommt [1].“ Gegen diese Fassung haben wir das Bedenken, daß sie zu wenig objektiv gehalten sei und einer subjektivierenden Betrachtung Vorschub leiste. Das stets mit größter Vorsicht zu gebrauchende Begriffspaar „objektiv“ und „subjektiv“ ist in unserem Zusammenhange, denken wir, deutlich und unmißverständlich. Unter subjektivierender Betrachtung ver-

1) Ethik, 4. Aufl., S. 115.

stehen wir in unserem Zusammenhange eine solche, die sich nicht damit zufrieden gibt, das Bild Jesu Christi in seiner objektiven Erscheinung d. h. nach Maßgabe seines Eindruckes auf die Umgebung zu zeichnen, sondern versucht, hinter diesen Tatbestand zurückzugehen und die ihm entsprechenden Regungen des Selbstbewußtseins Jesu selbst aufzuzeigen. Ein solcher Versuch kann aber der Natur der Sache zufolge nur mit den Mitteln historischer Forschung ausgeführt werden; wo er unternommen wird, führt er also zu einer im engeren Sinn so zu nennenden historischen Betrachtungsweise. Dem Zwange dieses Sachverhalts wird sich auch Herrmanns Position nicht entziehen können. Tatsächlich wird sie an diesem Punkt durch eine „historisch“ orientierte Gedankenreihe gekreuzt und um ihre Geschlossenheit gebracht. Denn mit der „historischen“ Gedankenreihe kommt unvermeidlich auch deren Relativität, ihr hypothetischer oder Wahrscheinlichkeits-Charakter in das Herrmannsche Christusbild hinein. Das ist in der breiteren Ausführung des „Verkehrs des Christen mit Gott“ ganz unverkennbar [1]).

Hier wird u. a. darauf hingewiesen, Jesus habe zuerst klar ausgesprochen, daß die Forderung der Liebe nicht ein sittliches Gebot, sondern das sittliche Gebot sei, weil sie die Gesinnung bestimme, die allem Tun erst einen sittlichen Wert gebe. Hier wird weiter auf die Ueberzeugung hingewiesen, die Jesus von seiner eigenen sittlichen Beschaffenheit hatte, und es werden die inneren Bedingungen aufgewiesen, welche diese Ueberzeugung voraussetzt. Es wird sodann an die Art erinnert, wie er Messias sein wollte und an die Art, wie er in den Tod ging. Schließlich ist die Rede von der Kraft, die er sich zugetraut hat und von dem Erlösermut, mit dem er auf die Menschheit blickt [2]). Sind solche Ausführungen anders als im Sinne einer „historischen“ Betrachtung zu verstehen? Natürlich soll nicht behauptet werden, daß diese Ausführungen den Eindruck erwecken, sie selbst, so wie sie vorgetragen werden, bedeuteten eine den Prinzipien

1) a. a. O. S. 70 ff. 2) Die Sperrungen stammen von mir.

historischer Forschung genügende Behandlung der betreffenden Einzelpunkte und Einzelfragen. Aber erwecken sie nicht den Eindruck, eine solche Behandlung derselben zur Grundlage zu haben? Sofern sie u. E. diesen Eindruck erwecken, bedeuten sie doch selbst eine historische Betrachtung. Und am stärksten scheint uns die Richtigkeit dieses Eindruckes durch die Ausführungen über die Bedeutung der Abendmahlsworte für das sittliche Bewußtsein Jesu bestätigt zu werden. Hier wird gesagt, daß wir diese Beurteilung des sittlichen Bewußtseins noch nicht aus einzelnen Worten entnehmen dürfen, die uns von Jesus als Zeugnisse seiner Sündlosigkeit überliefert sind. „Solche Worte“ — fährt Herrmann fort — „haben für sich allein keine überzeugende Kraft. Wohl aber steht die Tatsache, daß Jesus so von sich gedacht hat, mächtig vor uns, wenn wir auf das sehen, was er bei dem letzten Mahle mit seinen Jüngern geredet und getan hat.“ Ist das nicht der Gedankengang einer historischen Argumentation?

So oft ich auch immer von neuem diesen Abschnitt gelesen habe, ich komme nicht um den Eindruck herum, daß er — für sich allein genommen — den Anschein einer historisierenden d. h. einer im engeren Sinne historischen Betrachtung erweckt. Für sich allein genommen — denn aufs Ganze der Herrmannschen Erörterungen gesehen, kann ja allerdings gar kein Zweifel bestehen, daß jene Ausführungen doch nicht als irgendwie „historisch“ orientierte angesehen werden dürfen. Das ergibt sich aus der besprochenen Grundposition Herrmanns mit zwingender Notwendigkeit, und zwanzig Seiten später heißt es auch nochmals mit wünschenswertester Klarheit: „Kein Mittel der Geschichtsforschung kann es uns völlig sicherstellen, daß dies, was uns die Ueberlieferung darbietet, ein wirklicher Bestandteil der Geschichte sei, der wir selbst angehören. Der Zweifel an der historischen Tatsächlichkeit wird schließlich nur durch das überwunden, was sich jedem Einzelnen in seinen eigenen Erlebnissen als die Macht des persönlichen Lebens Jesu offenbart[1].“

1) a. a. O. S. 91.

Dann besteht aber zwischen dieser entscheidenden Grundbetrachtung und der Art der genannten Ausführungen eine gewisse Inkongruenz, welche den Leser irreführen und die Geschlossenheit und Sicherheit der Position selbst beeinträchtigen muß. Und formal-methodisch betrachtet, ist dann der Grund dieses Sachverhalts wieder der Umstand, daß zwischen Geschichte und Historie nicht hinreichend streng unterschieden wird.

Noch ein Moment der Herrmannschen Position ist gleichfalls durch diesen Umstand bedingt oder steht jedenfalls in engster Beziehung zu ihm. Auch auf dieses muß deshalb zum Schluß noch hingewiesen werden. Alles in Allem genommen, wird man nicht in Abrede stellen können, daß die Herrmannsche Betrachtung eine gewisse Isolierung der Person Jesu aus dem geschichtlichen Gesamtzusammenhang, in dem sie für uns steht, vollzieht. Ich bin mir wohl bewußt, daß dies Urteil, wenn anders es dem Standpunkt Herrmanns nicht Unrecht tun will, gegen jede Uebertreibung und Vergröberung geschützt werden muß. Keineswegs handelt es sich bei Herrmann und für Herrmann um eine vollständige Isolierung. Daß die Ueberlieferung, aus der uns das Bild Jesu Christi entgegentritt, unverkürzt erhalten und weitergegeben werden müsse, das fordert auch Herrmann mit größtem Nachdruck, und auch diese Forderung gehört zum Fundament seiner Position unveräußerlich hinzu. Wer das klar vor Augen habe, daß er nur deshalb die Person Jesu als eine zweifellose Tatsache erfaßt habe, weil ihm ihre Spuren durch diese Ueberlieferung zugeführt sind, werde nichts davon missen wollen[1]). Und wenn Herrmann dann gegenüber einer falschen unevangelischen Bewertung der Ueberlieferung hinzufügt, andrerseits müsse doch unerbittlich verlangt werden, daß die heilige Schrift Diener bleibe und nicht zum Gesetz gemacht werde, das für sich selbst Gehorsam beanspruche, während sie nur Gehorsam gegen die

1) Ethik, 4. Aufl., S. 119.

Macht persönlichen Lebens wecken solle, in der die Macht Gottes zu finden sei [1]), so werden wir auch diese Begrenzung der Bedeutung der Ueberlieferung rückhaltlos anerkennen. Keineswegs also soll unsere Abweichung von Herrmann an diesem Punkt auf eine Beanstandung dieser Begrenzung hinauskommen oder eine solche einschließen. Ganz im Gegenteil gehört für uns die Sicherheit, mit der Herrmann jede unevangelische Bewertung der Ueberlieferung abzuwehren weiß, zu den wichtigsten Bestandteilen seiner Theologie. Aber wenn wir so unsere These gegen mögliche Mißverständnisse sichergestellt haben, müssen wir nun doch auf sie zurückkommen und an ihr festhalten. Herrmanns Position bedeutet eine gewisse Isolierung der Person Jesu Christi aus dem geschichtlichen Gesamtzusammenhange, in dem sie für uns steht. Gleichviel ob man diesen Gesamtzusammenhang zunächst unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Religionsgeschichte oder ob man ihn unter dem spezifisch theologischen Gesichtspunkt der speziellen biblischen Offenbarungsgeschichte ins Auge faßt, die Bedeutung dieses geschichtlichen Gesamtzusammenhanges tritt bei Herrmann relativ zurück.

Ebendadurch entsteht nun aber auch die Gefahr oder doch der Anschein, daß die Person Jesu Christi mehr unter eine „historische" Betrachtung gestellt werde als unter eine „geschichtliche", daß sie mehr als historische Größe in Betracht gezogen werde und werden solle denn als geschichtliche. Denn in dem Maße, als die Person Jesu Christi aus dem geschichtlichen Gesamtzusammenhange, in dem sie steht, herausgenommen wird, wird sie eben zu einer im engeren Sinne so zu nennenden historischen Größe, d. h. zu einer solchen, die nicht schon durch den geschichtlichen Gesamtzusammenhang, in dem sie steht und dem sie als unveräußerliches Glied eingefügt ist, hinreichend sichergestellt ist, sondern die zu einer historischen Detailuntersuchung auffordert und erst durch eine solche sichergestellt werden könnte. Wobei dann freilich auch wieder sofort hinzuzufügen ist, daß das zuletzt gebrauchte „sicherstellen"

1) a. a. O. S. 120.

im Sinn historischer Detailkritik zu verstehen und also dem Rahmen der Wahrscheinlichkeitsgeltung einzufügen ist. Aber das würde allerdings Ausgang und Fundament der ganzen Herrmannschen Position gefährden [1]).

So läßt sich, scheint mir, auch von diesem Punkt aus nochmals zeigen, daß bei Herrmann die Unterscheidung von geschichtlicher und historischer Betrachtung nicht entschlossen genug durchgeführt wird, und daß gerade dadurch die besonderen Vorzüge der Herrmannschen Position an ihrer vollen Auswirkung verhindert werden.

Blicken wir jetzt von hier aus nochmals auf unsere Auseinandersetzung mit Kähler zurück, so zeigt sich, daß die von uns vertretene Position eine mittlere Linie zwischen der Kählerschen und der Herrmannschen Betrachtungsweise einhält. Es liegt nahe, in diesem Umstand ein Symptom vermittlungstheologischer Bestrebung, jedenfalls vermittlungstheologischer Arbeits- und Denkweise zu sehen. Ob ein solches Urteil wirklich berechtigt wäre, ob es den Kern der Sache träfe, das zu entscheiden, muß ich Andern überlassen. Meiner Ueberzeugung nach wäre ein solches Urteil jedenfalls dann durchaus schief und unzutreffend, wenn der Begriff des Vermittlungstheologischen sein Charakteristikum in dem Mangel sicherer methodischer Prinzipien und einer festen erkenntniskritischen Grundlage haben sollte. Denn meine Position ist gerade von dem Bestreben aus gewonnen worden, von einer bestimmten eindeutigen Grundlage aus nach sicheren methodischen Prinzipien vorzugehen. Die strenge Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie, zwischen geschichtlicher und historischer Betrachtung, zwischen geschichtlichen und historischen Größen dient diesem doppelten Zwecke. Ihr Interesse ist einerseits erkenntniskritischer, andrerseits methodischer Art. Keineswegs aber ist für mich der Wunsch, zwischen jenen Positionen Kählers

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Der christliche Offenbarungsglaube“ in der Monatsschrift „Deutsch-Evangelisch“ 1909, S. 514 ff, besonders S. 525.

und Herrmanns eine Vermittlung zu finden, irgendwie bestimmend gewesen. Vielmehr ist mir selbst die Tatsache, daß meine Position wenigstens in gewisser Weise eine solche Vermittlung darstellt, erst nachträglich zum Bewußtsein gekommen, nachdem diese Position (relativ) unabhängig von den Ausführungen jener beiden Theologen gewonnen war. Ich füge dem „unabhängig" in Klammern ein einschränkendes „relativ" hinzu, denn ich will ganz und gar nicht in Abrede stellen, daß mein theologisches Denken durch die Arbeiten dieser beiden Theologen beeinflußt worden ist. Das ist mir vielmehr selbstverständlich, und ich bin ihnen dafür aufrichtigst dankbar. Aber andererseits ist mir selbst wichtig, daß meine Position nicht aus der Absicht, zwischen den Standpunkten jener eine Vermittlung herzustellen, herausgewachsen ist. Ist doch auch meine theologische Entwicklung in ihren Anfängen viel stärker und unmittelbarer durch Adolf Harnack und Julius Kaftan bestimmt worden als durch jene.

4.

Erst Wilhelm Boussets Berliner Kongreßvortrag „Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben" liefert das eigentliche Musterbeispiel für die Bedeutung der strengen Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie in dem in Frage stehenden erkenntniskritischen und methodischen Sinne. Denn alle Bedenken gegen die von Bousset hier vorgetragene Auffassung, die gewiß in den weitesten Kreisen und von den verschiedensten Ausgangspunkten her geteilt werden, lassen sich, wie mir scheint, in methodischer Hinsicht auf den einen Punkt zurückführen und in dem einen Moment zusammenfassen: bei Bousset fehlt jede prinzipielle Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie. Gerade an diesen Ausführungen Boussets, denke ich, kann und muß auch dem, der erkenntniskritischen und methodologischen Erörterungen abhold die Unterscheidung zwischen Geschichte und Historie für bloße Wortklauberei und Begriffsspielerei hält, die Notwendigkeit dieser Unterscheidung — ihre Notwendigkeit jedenfalls

für die Behandlung der letzten Prinzipienfragen: und nur eine solche behaupten wir — klar werden.

Ich habe Boussets Vortrag selbst mitangehört. Sogleich beim Hören hatte ich den Eindruck, den ich auch Bousset gegenüber sofort aussprach, daß die Gedankengänge unserer beiden Kongreßvorträge sich mehrfach gegenseitig recht nahekämen, um dann doch jedes Mal wieder in entgegengesetzte Richtung auseinanderzugehen und schließlich zu einander geradezu widersprechenden Gesamtbetrachtungen zu führen. Dies doppelseitige Verhältnis unserer Standpunkte zu einander läßt sich aber auf die Beurteilung des Verhältnisses von Geschichte und Historie zu einander zurückführen, wie sie für Bousset einerseits, für mich andrerseits maßgebend ist [1]).

Der von Bousset in diesem Kongreßvortrag vertretene Standpunkt ist, wie bekannt sein wird und wie sich auch aus dem gelegentlichen Hinweis des Vortragenden auf „Jakob Friedrich Fries, Kants bedeutendsten Schüler" ergibt, durch Boussets sogenannten Neofriesianismus stark beeinflußt. Ebenso wie der Göttinger Systematiker Rudolf Otto hat sich ja auch Bousset dem jungen Göttinger Philosophen Leonard Nelson und dessen Erneuerung der Friesschen Philosophie fast bedingungslos angeschlossen. Wer diese Entwicklung sonst nicht näher verfolgt hat, kann sich über die enge Beziehung des Boussetschen Vortrages zum Neofriesianismus leicht orientieren, wenn er Boussets Artikelreihe „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie" zum Vergleich heranzieht, die Bousset als Anzeige des gleichbetitelten Otto-

1) Zur Ergänzung meines Kongreßvortrages „Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie" (Protokoll I, S. 245 ff; auch in Sonderausgabe, Berlin 1910) ist immer meine Abhandlung „Psychologie und Eckenntniskritik der religiösen Erfahrung" (im Dilthey-Köhlerschen Sammelwerk „Weltanschauung", Berlin 1910) heranzuziehen. Sie lenkt die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf die Momente, die in jenem Vortrag nur angedeutet oder vorausgesetzt werden konnten. Vgl. auch meine Abhandlung „Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie" in der Zeitschrift für angewandte Psychologie, Band 3, (1910), S. 488—540.

schen Buches in der Theologischen Rundschau veröffentlicht hat [1]).

Hier soll nun aber diese Beziehung des Boussetschen Vortrages zur Friesschen Philosophie und zur neuen Göttinger Fries-Schule absichtlich außer Betracht bleiben. Nicht etwa deshalb, weil ich die Beurteilung von Fries als des „bedeutendsten Schülers Kants" nicht zu teilen vermag, sondern deshalb, weil sich doch schließlich auch Bousset nicht einfach mit Fries identifizieren lassen, sondern Fries gegenüber seine Selbständigkeit wahren will [2]), und sodann deshalb, weil durch das Absehen von jener Beziehung der Sachverhalt selbst, der uns hier interessiert, um so klarer herauszustellen sein wird. Daß sich dabei dann doch zugleich in bezug auf einige wichtige Punkte der Friesschen Philosophie bezw. des Neofriesianismus eine entscheidende kritische Stellungnahme ergibt, wird den Kennern dieser Dinge nicht verborgen bleiben.

Ich beginne mit der formalen Seite der Sache, mit dem Hinweis auf die bei Bousset zu findende Terminologie. Diese Terminologie hat, wie wir sehen werden, keineswegs bloß terminologische Bedeutung, sie hat vielmehr oder gewinnt jedenfalls tiefgreifende sachliche Bedeutung. Aber es ist interessant genug, zunächst der Terminologie als solcher die Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Sogleich in der Problemstellung Boussets tritt uns entgegen, daß seine Terminologie keine einheitliche ist. Es fragt sich, ob ihr mit der Einheitlichkeit nicht auch die Eindeutigkeit mangelt. Es handelt sich, wie Bousset es selbst zusammenfassend formuliert, um die Frage, ob die Sicherheit unseres Glaubens „dem Kampf der hin und her wogenden

1) Theologische Rundschau, Jahrg. 12 (1909), S. 419 ff., S. 471 ff.

2) Vgl. Boussets Bemerkung gegenüber Bornhausen: „Ich gebe B. nur die Versicherung, daß wir (Otto und Bousset), wenn es auch nach unseren ersten Aeußerungen bei der ersten Freude über den gefundenen Schatz hier und da hat so scheinen können, keineswegs an eine kritiklose Repristination der Friesschen Philosophie denken." Zeitschr. für Theol. u. Kirche, 1911, S. 158.

historischen Forschung“ anvertraut werden darf. Unmittelbar vorher und auch sonst gelegentlich wird aber dasselbe Problem dahin formuliert: es frage sich, ob die Sicherheit und Art unseres Glaubens „auf die geschichtliche Erscheinung Jesu von Nazareth“ zu gründen sei. Ist beides wirklich einfach und vollständig dasselbe? Ich für meine Person würde die erste Frage bedingungslos verneinen, die zweite dagegen — wenigstens bedingter Weise — bejahen. Der historischen Forschung die Sicherheit unseres Glaubens anvertrauen wollen, das ist für mich ein schlechthin sinnloses Unternehmen. Denn das heißt gar nichts Anderes, als die Sicherheit dieses Glaubens von vornherein preisgeben. Aber auf die „geschichtliche Erscheinung Jesu von Nazareth“ — genauer gesprochen: auf das geschichtliche Personbild Jesu Christi, auf das Personbild von Jesus Christus, wie es uns die Geschichte zeigt, den Glauben zu gründen, das scheint mir dann durchaus berechtigt, wenn man dies Personbild von Jesus Christus nicht abgesondert für sich und beziehungslos faßt, ohne Beziehung auf unser eigenes Geistesleben, sondern gerade in seiner Beziehung auf dieses unser eigenes Geistesleben und in seiner Bedeutung für dasselbe. Wenn man es also unter dem Gesichtspunkt ansieht und beurteilt, welcher religiöse Glaube und welche Gottweltanschauung sich von dem Blick auf dieses Christusbild, auf diese „geschichtliche Erscheinung“ aus gewinnen läßt.

Weiterhin setzt dann Bousset seine Problemstellung zu dem Anti-Rationalismus der modernen Theologie in Beziehung. Er charakterisiert diesen Anti-Rationalismus durch dessen direkten Widerspruch zu dem berühmten — von uns oben schon besprochenen — Satz Lessings von den zufälligen Geschichtswahrheiten und den notwendigen Vernunftwahrheiten und (etwa) zu Kants Satz, das Historische diene nur zur Illustration, nicht zur Demonstration. Die Art, wie die moderne Theologie über diesen „veralteten Rationalismus“ zur Tagesordnung übergegangen sei, kennzeichnet nun Bousset wieder in doppelter Formulierung. Zuerst heißt es: „man sucht und findet im Historischen die fundamentale Grundlage,

wie für alle höheren geistigen Anliegen der Menschheit, so für die Religion." Dann aber wird mit neuem Ansatz gesagt: „Man faßt die Geschichte als den Schauplatz grundlegender, prinzipiell neuer Offenbarungen." — Wieder frage ich: ist beides wirklich einfach und restlos dasselbe? Ich für meine Person teile zwar völlig Boussets Beanstandung der Auffassung, die im Historischen jene fundamentale Grundlage sucht und findet. Das Historische kann unmöglich als etwas Fundamentales gelten, denn es ist nichts Primäres, sondern etwas durchaus Sekundäres. Im Historischen eine fundamentale Grundlage nur zu suchen, ist also allerdings eine seltsame Verirrung, die auch mich oft gegen unsere theologischen Historiker in Harnisch gebracht hat. Und gar zu wähnen, im Historischen eine solche Grundlage wirklich gefunden zu haben, ist eine wahnwitzige Verblendung. Aber in der Beurteilung des anderen Satzes stehe ich doch gerade Bousset mit derselben Entschiedenheit als Gegner gegenüber. Daß man „die Geschichte" als den Schauplatz grundlegender, prinzipiell neuer Offenbarungen auffaßt, das scheint mir keinerlei Tadel, sondern nur Lob und Zustimmung zu verdienen. Sofern überhaupt von Offenbarung die Rede sein soll — es gibt ja Offenbarung nur für den Glauben — da, meine ich, kommt allein die Geschichte als Schauplatz grundlegender und insofern auch „prinzipiell neuer" Offenbarungen in Betracht. Gewiß muß alle Offenbarung, die den Namen verdient, eine innerlich erlebte, eine subjektiv-persönlich erfaßte sein; aber die betreffenden Individuen gehören doch ihrerseits selbst der Geschichte an, und kommen als Offenbarungsträger oder Offenbarungsvermittler nur in Betracht, sofern sie als geschichtliche Wesen in der Geschichte stehen.

Von der historischen Betrachtung lenkt dann Bousset wieder zum Problem selbst zurück und schreibt nun in bezug auf die vorher schon erwähnte Position, die den Glauben auf das Personbild Jesu Christi gründen will: „Dieses Bild Jesu kann doch nicht, so oft das auch betont wird, unabhängig von der Geschichte und der Geschichtsforschung sein." Und diesem Satz

fügt Bousset den weiteren hinzu: „Ist es wirklich das Fundament unseres Glaubens, so muß die historische Wahrheitsfrage hier eine eminente Rolle spielen." — Diese Sätze sind in unserem Zusammenhange deshalb von besonderem Interesse und besonderer Wichtigkeit, weil hier die Begriffe des Geschichtlichen und Historischen nicht mehr bloß, wie an den bisher besprochenen Stellen, abwechselnd für einander gebraucht, sondern geradezu zu einer Einheit verbunden werden. Die Frage ist, ob eine solche Verbindung berechtigt ist. Das Bild Jesu, sagt Bousset, könne nicht unabhängig von der Geschichte und der Geschichtsforschung sein. Dabei wird in keiner Weise angedeutet, daß überhaupt irgendwie zwischen diesen beiden Begriffen und den durch ihre Vermittlung ausgesprochenen Urteilen unterschieden werden soll. Die Urteile könnten ja als auf zwei verschiedenartigen, wenn auch zusammenhängenden Fragestellungen beruhend, zunächst unterschieden, und dann doch einheitlich zusammengestellt werden. Bousset scheint es nicht so zu meinen, sondern den Ausdruck „Geschichte und Geschichtsforschung" im Sinne einer sog. ἓν διὰ δυοῖν = Verbindung als einheitlichen Begriff zu gebrauchen. Indes ob so oder so, darauf kommt schließlich wenig an, denn die entscheidende Stellungnahme ist völlig deutlich; sie geht deutlich dahin, daß für die aufgeworfene Frage zwischen Geschichte und Geschichtsforschung kein ausschlaggebender Unterschied zu machen sei. Eben diese Entscheidung aber scheint mir grundfalsch zu sein und das richtige Verständnis des ganzen Problems zu verhindern. Sie verhindert m. E. ein richtiges Verständnis des Problems sowohl hinsichtlich seiner wissenschaftstheoretischen (nämlich seiner erkenntniskritischen und methodischen) Bedeutung, wie auch hinsichtlich seiner Bedeutung für den Glauben und das Glaubensleben. — Daß das Bild Jesu Christi nicht unabhängig von der Geschichte ist, ist gewiß zutreffend. Aber es ist nicht nur zutreffend, sondern es ist auch die Bedingung für den Wert desselben. Gerade darauf gründet sich sein Wert, daß dies Bild Jesu Christi von der Geschichte abhängig ist, daß es der wirklichen Geschichte angehört, sich

geschichtlich wirksam erwiesen hat und immerfort erweist. Denn darin zeigt sich, daß dies Bild jedenfalls kein bloßes Phantasieprodukt im Sinne individuell-zufälliger Phantasterei ist. Es ist eine geschichtliche Größe und nicht nur rein faktisch eine geschichtliche Größe, sondern auch ein geschichtlicher Wert. Daß aber das Bild Jesu Christi auch von der Geschichtsforschung abhängig sei, ist damit in keiner Weise gesagt. Der Tatbestand des Deutschen Reiches, der nicht nur für mich da ist, sondern auch einen ungeheuren Wert für mich repräsentiert, ist zwar von der Geschichte abhängig, aber nicht von der Geschichtsforschung. Die Abhängigkeit von der Geschichte besagt also nicht ohne weiteres und immer auch Abhängigkeit von der Geschichtsforschung. Sie besagt sie dann nicht, wenn sich der betreffende Sachverhalt unabhängig von aller Geschichtsforschung als gegenwärtige Größe wirksam erweist. Dies Letztere aber gilt auch von dem Bilde Jesu Christi, wie es von der ersten Christenheit her die ganze Geschichte der christlichen Religion beherrscht. Insofern also und insoweit, als es sich um die Wirkungskraft des Bildes Jesu Christi für die Erweckung und Erhaltung christlicher Religiosität handelt, ist das Bild Jesu Christi von der Geschichtsforschung, der Historie, unabhängig. Innerhalb dieses Rahmens besteht dann freilich eine Abhängigkeit des Bildes Jesu Christi auch von der historischen Forschung, die deshalb auch für die nähere Ausgestaltung der christlichen Religiosität Bedeutung gewinnen kann. Indes diese Abhängigkeit besteht doch auch eben nur innerhalb jenes Rahmens und sollte deshalb auch innerhalb desselben nicht überschätzt werden.

Eine solche Ueberschätzung bedeutet es aber jedenfalls, wenn Bousset fortfährt: „Ist das Bild Jesu Christi wirklich das Fundament unseres Glaubens, so muß die historische Wahrheitsfrage hier eine eminente Rolle spielen.“ Die „eminente“ Rolle ist, wie die weitere Ausführung zeigt, im strengen Sinne als entscheidende Rolle gemeint. Dies Urteil aber beruht m. E. auf einer Ueberschätzung und Uebertreibung der „historischen Wahrheitsfrage“. Davon soll nachher ausführ-

licher die Rede sein. Hier muß noch gleich darauf hingewiesen werden, daß auch der Begriff der historischen Wahrheitsfrage wieder jene Verkoppelung der beiden Fragestellungen nach dem Geschichtlichen und dem Historischen in sich schließt bezw. voraussetzt. Ja die Verkoppelung wirkt hier dahin, daß der ganze Begriff, streng genommen, als Unbegriff zu beurteilen ist. Die Begriffe „Wahrheit" und „historisch" schließen sich, sofern sie beide genau gefaßt werden, gegenseitig aus. Es kann keine historische Wahrheitsfrage geben, weil es keine historische Wahrheit gibt. Die Wahrheit ist keine historische Größe, sie unterliegt nicht dem Urteil der Historie. Was Bousset mit dem Ausdruck meint, ist ja im Zusammenhang hinreichend deutlich. Deshalb brauchte auch an und für sich gar kein Gewicht darauf gelegt zu werden, daß der dem naiven Sprachgebrauch entnommene Begriff dem kritischen Denken anstößig sein muß. Indes für das Ganze der Boussetschen Darlegung hat dieser Begriff doch auch eine weitergreifende Bedeutung. Und gerade darauf sollte bei dieser Gelegenheit aufmerksam gemacht werden. Der Begriff erweckt offenkundig den Anschein, als ob die für das ganze Problem letztlich entscheidende Wahrheitsfrage mit der Frage nach der geschichtlichen Einzel-Wirklichkeit restlos zusammenfällt. Gerade das aber bedeutet eine Verwirrung und ein Hindernis für eine völlig unbefangene Stellungnahme zum ganzen Problem. Ja die Verwirrung, die sich in dem Begriff „historische Wahrheitsfrage" spiegelt, ist noch größer. Nicht nur wird mit der Frage nach der Wahrheit als Wahrheit die Frage nach der geschichtlichen Einzel-Wirklichkeit identifiziert, sondern mit dieser letzteren außerdem diejenige nach ihrer historischen Faßbarkeit. Diese drei Dinge — Wahrheit, geschichtliche Einzel-Wirklichkeit, historische Faßbarkeit — müssen aber gerade zunächst auseinandergehalten werden, wenn sie in die richtige Beziehung zu einander gesetzt werden sollen.

Damit verlasse ich die Beleuchtung der Boussetschen Terminologie und gehe zur sachlichen Würdigung seines Standpunktes über. Bousset setzt mit der ausgesprochenen Abwendung von allem „einseitigen Historismus“ und demgemäß mit dem Bestreben ein, eine allem einseitigen Historismus gegenüber gesichertere Position zu finden. In dieser bewußten und dezidierten Abwendung vom einseitigen Historismus treffe ich mit Bousset vollständig zusammen. Ich darf vielleicht auch sagen: Bousset trifft darin vollständig mit mir zusammen. Denn es ist das ja genau die Basis, die meinem Buch „Theologie und Metaphysik“ (Berlin 1901) als beherrschende Gesamtauffassung zu Grunde liegt. Meine These „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ richtete sich ausgesprochenerweise gerade gegen den einseitigen Historismus der theologischen Arbeit. Und gerade deshalb habe ich an dieser These auch immer festgehalten, wennschon der von mir dabei gebrauchte Begriff der Metaphysik sich von dem üblichen Sprachgebrauch der heutigen Theologie prinzipiell unterscheidet, sofern nämlich die von mir für die Theologie geforderte Metaphysik den Glaubens-Charakter, den Charakter als Glaubens-Metaphysik aufs strengste bewahren muß [1]).

Soweit bin ich also mit Bousset ganz einig und deshalb mit ihm einig auch in der Folgerung, daß die Historie, ernst und nachhaltend betrieben, über sich selbst hinüberweise und uns zwinge, ein anderes Fundament außerhalb ihrer zu suchen. Aber bei dem nächsten Schritt gehen nun unsere Wege weit auseinander. Der nächste Schritt ist natürlich die Frage nach dem anderen Fundament. Diese Frage beantwortet Bousset dahin, dies andere Fundament sei oder liefere die Ratio. Um den ganzen Gegensatz meiner Betrachtung gegen diese Boussetsche erkennen zu lassen, will ich sogleich meine eigene Antwort daneben stellen. Sie heißt: das andere Funda-

1) Vgl. in dem genannten Buch S. 27 ff. Derselbe Gedanke in reiferer Form in meiner Abhandlung über „Monismus und Monotheismus“, Zeitschrift für Theologie und Kirche, Band 19 (1909), S. 2 ff. (Auch in dem Sammelband gleichen Namens, Tübingen, 1911, S. 117 ff.).

ment liefert die Geschichte. Die Geschichte nämlich, wie dieser Begriff durch die bewußte Unterscheidung vom Begriff der Historie näher bestimmt wird. Diese Geschichte in ihrer Bedeutung für das persönliche Glaubensleben ist oder liefert das nötige Fundament. Da diese Beziehung, die Bedeutung für das persönliche Glaubensleben, dabei nicht etwa nebensächlich, sondern durchaus mit konstitutiv ist, so kann ich meine These auch so ausdrücken: das persönliche Glaubensleben in seiner Beziehung auf die Geschichte stellt jenes Fundament dar. Und von mir aus gebe ich sonst dieser Fassung den Vorzug. Denn sie bringt die Grundstruktur meiner Position besser zum Ausdruck. Hier setzt dann das transzendental-psychologische Verfahren ein. Aber davon soll hier nicht weiter die Rede sein. In unserem Zusammenhange habe ich die erstgenannte Fassung gewählt: die Geschichte in ihrer Bedeutung für das persönliche Glaubensleben, um den Gegensatz gegen Bousset stärker hervortreten zu lassen. Wie Boussets eigene Auffassung zu beurteilen sei, ist jetzt zunächst zu prüfen.

Bousset entscheidet, das Fundament für die christliche Religon und die christliche Theologie, welches die Historie nicht biete, biete die Ratio. Gemeint ist natürlich die menschliche Ratio. Ausdrücklich erklärt Bousset, daß mit seiner These die Religion als etwas dem menschlichen Wesen Ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunft-Anlage zu Begreifendes gedacht werde. Und wenn nun auch für Bousset diese menschliche Ratio gewiß nicht in einem ausschließenden Gegensatz zu der weiterhin von ihm vorausgesetzten göttlichen Ratio steht, so ist doch auf jenen Umstand, daß es sich um die menschliche Ratio handelt, nachdrücklich hinzuweisen, um über den methodischen Ausgangspunkt und überhaupt über das ganze methodische Verfahren die nötige Klarheit zu schaffen. Von hier aus erheben sich nämlich sogleich zwei schwere Bedenken. Wenn die menschliche Ratio eben als solche und sie allein das tragende Fundament für die (christliche) Religion liefern soll, kommen wir dann über die Schwierigkeiten und Mängel, welche der Standpunkt der historischen Fundamentierung bot, wirklich

hinaus? Ist nicht auch die Historie ein Teil dieser Ratio und ist sie also nicht in ihrem ausschlaggebenden Charakter durch denjenigen der letzteren bestimmt? Der Unterschied gegen den Standpunkt der bloßen Historie ist hier der, daß nicht die Historie allein, sondern die ganze Ratio berücksichtigt werden soll. Aber das, was die historische Fundamentierung der Religion als unzulänglich beurteilen ließ, waren die Züge der Historie, die sie mit aller Ratio teilt, die ihr gerade aus dem Wesen dieser Ratio zufließen: ihre Relativität und ihr Unvermögen, den Bannkreis des Hypothetischen und bloß Wahrscheinlichen zu überschreiten. Darüber hilft uns also auch die Ratio nicht hinaus.

Und zu diesem ersten Bedenken gesellt sich, wie schon angedeutet, sofort ein zweites. Wenn die menschliche Ratio als solche und sie allein das grundlegende Fundament für die (christliche) Religion liefern soll, kommen wir dann überhaupt zu wirklicher Religion? Bleiben wir dann nicht vielmehr im Umkreise dessen, was aus „der Notwendigkeit der menschlichen Vernunftanlage" zu begreifen ist? Dies Letztere bestätigt ja, wie schon erwähnt, Bousset ausdrücklich. Auf die hier vorliegende sprachliche Schwierigkeit will ich kein Gewicht legen, wennschon diese Schwierigkeit auf eine in der Sache selbst liegende, von Bousset nicht gehobene Schwierigkeit hindeuten dürfte. Was heißt das eigentlich, etwas aus der Notwendigkeit der menschlichen Vernunftanlage begreifen? Was Bousset darunter verstanden wissen will, sagt er zwei Seiten weiter mit deutlicherem Ausdruck: es als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufweisen. Halten wir uns also an diese authentische Auslegung, so wird doch dadurch die schon aufgezeigte Schwierigkeit nicht beseitigt, sondern nur noch schärfer herausgestellt. Was ein notwendiger Bestandteil unserer Vernunft ist, bleibt das nicht durch diesen seinen Notwendigkeits-Charakter im Bereich unseres naturgegebenen Daseins? Die Notwendigkeit beherrscht unser Dasein als Naturwesen. Was in unserem Leben als nach Naturgesetzen notwendig auftritt, unter diesem Gesichtspunkt wenigstens beurteilt werden kann, das verbindet

uns mit der übrigen Natur qua Natur, mit der Natur also, die wir als nach Naturgesetzen geordnet vorstellen. Die Religion aber will uns über diese ganze Sphäre der Natur erheben und uns in eine Wirklichkeit hineinführen, die nicht unter jener Notwendigkeit, sondern über ihr steht. So versperrt uns also die Betrachtung, welche die Religion prinzipiell und ausschließlich auf die Ratio gründen will, von vornherein den Weg, zu wirklicher Religion überhaupt zu gelangen.

Indes Bousset wird einwenden, diese letzte Erörterung verschiebe den Sinn dessen, was er in diesem Zusammenhange unter notwendig und Notwendigkeit verstehe. Er denke an die „wesenhafte Notwendigkeit". Und nun liege es doch so, daß gerade die Religion auf die Idee einer höchsten wesenhaften Notwendigkeit gehe, während die Wissenschaft zwar auch nach der Idee der Notwendigkeit strebe und sie in jener von uns herangezogenen gesetzmäßigen Betrachtung zu erreichen suche, aber doch prinzipiell darauf verzichten müsse, die eigentlich letzte Notwendigkeit wirklich zu fassen [1]). Dem positiven Gedanken dieser Argumentation ist gewiß zuzustimmen. Die Frage ist nur, ob diese Argumentation unser vorher geäußertes Bedenken aus dem Wege zu räumen vermag, ob nämlich diese Argumentation im Gedankengang Boussets rechtmäßig an jener Stelle geltend gemacht werden darf, wo es sich um die methodische Fundamentierung der Religion handelt. Diese Fundamentierung versucht Bousset vermittelst der Ratio. Er sieht in der Ratio das Fundament für die Sicherheit des religiösen Glaubens.

Diese Ratio ist aber die menschliche Ratio. Ja wir müssen jetzt darauf achten, daß auch diese durchaus im Sinne Boussets gehaltene Näherbestimmung noch nicht hinreichend genau ist, um ein eindeutiges methodisches Prinzip an die Hand zu geben. Um ein solches eindeutiges methodisches Prinzip zu erhalten, müssen wir die Ratio, die in Frage steht, noch genauer als menschliche Einzel-Ratio, als einzelmenschliche Ratio charakterisieren. Denn nur als einzelmenschliche ist uns ja die Ratio

1) Vgl. a. a. O. S. 301.

zunächst gegeben. Wie man aber von der einzelmenschlichen Ratio aus auch nur irgend eine Beziehung zur Idee der wesenhaften Notwendigkeit gewinnen will, sofern man diese einzelmenschliche Ratio und sie allein zur entscheidenden Norm macht, ist nicht einzusehen. Um zur Idee der wesenhaften Notwendigkeit zu gelangen, dafür gibt es, soweit ich zu sehen vermag, nur eine dreifache Möglichkeit. Entweder man stellt die wesenhafte Notwendigkeit und ebenso alle übrigen Größen des religiösen Glaubens rein und ausschließlich auf den Glauben selbst, in dem Sinne also, daß man Glauben und Denken restlos auseinanderreißt, daß gar keine Beziehung von dem einen Gebiet zu dem anderen zugegeben wird. Diese Möglichkeit bleibt dem Glauben als letztes refugium immer offen. Wenn man sich aber bei ihr nicht beruhigen will — und der Theologe als Theologe soll sich bei ihr jedenfalls nicht ohne weiteres beruhigen — dann bleibt noch eine doppelte Möglichkeit. Entweder der Weg der Transzendentalphilosophie, die nach der Möglichkeit einzelmenschlich-rationaler Erkenntnis fragend eine „Ratio überhaupt" oder in der üblichen Terminologie ein „Bewußtsein überhaupt" als Bedingung jener fordert und voraussetzt. Dieser Weg kann sich der Religion nähern und auf sie hinweisen. Zur Religion selbst führt aber auch dieser Weg nicht. Denn das Bewußtsein überhaupt als Gattungsbewußtsein der Menschheit ist hier bereits ein letzter Grenzbegriff von ausschließlich logisch-methodischer Bedeutung. Den anderen Weg zeigt das transzendental-psychologische Verfahren, das die Geschichte der einzelmenschlichen Ratio überordnend vom Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses aus die in der Geschichte vorliegenden Objektivierungen des religiösen Bewußtseins auf ihre Grundmotive und Grundtendenzen hin psychologisch analysiert. Nun soll das transzendental-psychologische Verfahren als solches hier aus dem Spiel bleiben. Nur das Moment desselben, das für die Stellungnahme zu der Position Boussets entscheidend ist, soll herausgehoben werden.

Das ist aber eben die Ueberordnung der Geschichte über

die Ratio, die Unterordnung der Ratio unter die Geschichte. Bei Bousset ist es gerade umgekehrt. Er ordnet die Geschichte der Ratio unter, die Ratio der Geschichte über. Die Begründung dieser Auffassung erhalten wir in folgenden Sätzen: „Religion ist ein ursprüngliches Vermögen des Menschen, das sich in der Geschichte immer nur entfaltet, aus dumpfen ersten Anfängen zu immer größerer Klarheit gestaltet. Aber die Geschichte entwickelt nur, was uranfänglich vorhanden war. Was uranfänglich vorhanden war, soll sich durch die Reflexion hindurch zu steigender Klarheit vor dem Bewußtsein entfalten [1])." Damit ist zweifellos die grundsätzliche Ueberordnung der Ratio über die Geschichte proklamiert, und zugleich soll damit die Berechtigung dieses Unternehmens begründet sein. In dem mittleren Satz faßt sich die Gedankenführung kurz und präzis zusammen. Die Ratio ist uranfänglich, die Geschichte entwickelt nur dies Uranfängliche. Die Geschichte setzt also ihrerseits dies Uranfängliche bereits voraus. So ist also die Ratio das Primäre, die Geschichte das Sekundäre, dem Uranfänglichen gegenüber ist sie das Sekundäre. Das Verhältnis der Geschichte zur Ratio als dem Uranfänglichen steht offensichtlich im beherrschenden Mittelpunkt dieser Betrachtung.

Aber wird eben dies Verhältnis von Geschichte und Ratio hier nicht auf den Kopf gestellt? Ist nicht alle Ratio der Geschichte eingeordnet und jeweilig von ihr abhängig? Und geht nicht diese Abhängigkeit immer und überall jedem etwaigen Maß eigener Rückwirkung der Ratio auf die Geschichte voran, so daß solche Rückwirkung immer erst im Rahmen der Abhängigkeit von jener erfolgen kann? Die Rückwirkung soll gewiß nicht übersehen, auch nicht gering veranschlagt werden, aber die entscheidende Frage muß doch sein, ob diese Rückwirkung nicht wirklich immer und bedingungslos im strengen Sinne Rückwirkung ist und also eben die Bedingtheit durch die Geschichte und damit die Abhängigkeit von der Geschichte zur Voraussetzung, zur conditio sine qua non ihrer Betätigung hat.

1) a. a. O. S. 299. Die Sperrung des mittleren Satzes stammt von mir.

Wenn diese Frage zu bejahen ist, dann ist die Geschichte das Primäre, die Ratio das Sekundäre, und dann ist also die Geschichte der Ratio überzuordnen, nicht umgekehrt, wie Bousset will, die Ratio der Geschichte. Und muß nicht jene Frage bedingungslos bejaht werden? Bringt nicht die Bejahung lediglich einen immerfort und überall vorliegenden Tatbestand zum Ausdruck, während die Verneinung der Frage aller Erfahrung und Erfahrungsmöglichkeit ins Gesicht schlägt? Denn so liegt es doch. Ohne die geringste Uebertreibung muß so und kann nur so geurteilt werden. Aller Erfahrung — ja mehr als das: nicht nur aller wirklichen Erfahrung, sondern auch aller Möglichkeit von Erfahrung muß die Verneinung jener Frage, die Ueberordnung der Ratio über die Geschichte, sich entgegenstellen.

Aber die Ratio ist doch das Uranfängliche — nicht die Geschichte ist das Uranfängliche — nein die Geschichte entwickelt nur, was uranfänglich vorhanden war! Also im Verhältnis zur Geschichte und der Geschichte gegenüber ist die Ratio das Uranfängliche! Alles kommt für diese Argumentation offenbar auf das „Uranfängliche" an. Welches Gewicht Bousset darauf legt, zeigt schon die Form seiner Gedankenführung. Aber entspricht dieser Betonung und Ausnutzung des Begriffs seine inhaltliche Klarheit? Was heißt denn das überhaupt, daß etwas der Geschichte gegenüber uranfänglich ist? Man könnte zunächst an die Unterscheidung einer sogenannten „geschichtlichen" und „vorgeschichtlichen" Menschheit denken und könnte im Sinne dieser Unterscheidung die schon der vorgeschichtlichen Menschheit zuzusprechenden Anfänge einer Vernunftausbildung als uranfänglich, als im Verhältnis zur geschichtlichen Menschheit uranfänglich bezeichnen. Indes jene Unterscheidung beruht doch auf einem bestimmten, absichtlich verengten Gebrauch des Begriffs „geschichtlich". Im weiteren Sinne ist Geschichte auch für die sog. vorgeschichtliche Menschheit nicht auszuschließen, sofern auch in ihr eine Entfaltung von Beziehungen geistig-sittlicher Art anzunehmen ist. Auch jene Anfänge der Ausbildung der Ratio sind also durch die

Geschichte bedingt und von der Geschichte abhängig. Sie sind ihr gegenüber nicht uranfänglich.

Man könnte sodann im Anschluß an die Denkweise der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre an die Vorstadien spezifisch menschlicher Entwicklung erinnern und demgemäß die von diesem Standpunkt aus für die höchsten Stufen der tierischen Entwicklung bereits vorauszusetzenden Ansätze der späteren Vernunftentfaltung als das der menschlichen Geschichte gegenüber Uranfängliche bezeichnen. Indes — um von allen anderen gegen eine solche Verwertung der Entwicklungslehre vorzubringenden Einwänden abzusehen — jedenfalls kann, solange es sich noch um tierische Vorstufen handelt, auch nicht von menschlicher Ratio die Rede sein. Auch so läßt sich also die Ratio nicht als das Uranfängliche gegenüber der Geschichte betrachten.

Dann bleibt nur noch ein Ausweg. Man muß die Reflexion auf den „ersten Menschen" richten und im Hinblick auf ihn entscheiden, daß die ersten Keime der Ratio aller menschlichen Geschichte voraufgehen und insofern im Verhältnis zu ihr uranfänglich sind. Denn solange wenigstens, als der erste Mensch allein war, stand er noch nicht in einer Geschichte. Soll nun auf diese Reflexion wirklich die abschließende und maßgebende Beurteilung des gegenseitigen Verhältnisses von Geschichte und Ratio gegründet werden? Wie mannigfach bedingt und wie hypothetisch daher die ganze Reflexion ist, liegt auf der Hand und braucht hier nicht näher ausgeführt zu werden. Auch würde bestehen bleiben, daß jedenfalls — abgesehen von jenem ersten Anfang und jenem einzigen Fall — für die gesamte weitere Entwicklung das Verhältnis sich umgekehrt gestaltet hat, daß weiterhin immer die Ratio zunächst ihrerseits durch die Geschichte bedingt ist. Aber noch viel wichtiger als dies ist es, auf den anderen Umstand zu achten, der sich jetzt von selbst herausgestellt hat, daß nämlich die ganze Fragestellung nach dem der Geschichte gegenüber Uranfänglichen schief und irreführend ist. Sie muß die Entscheidung über das Verhältnis von Geschichte und Ratio auf dem Wege einer genetischen Un-

tersuchung herbeiführen. Sie fragt nach dem ersten Anfang, nach dem Ursprung dieses Verhältnisses und will von da aus das Verhältnis selbst seinem Inhalt nach verstehen lehren. Nun geht aber dieser Ursprung der Natur der Sache zufolge in eine Vergangenheit zurück, von der wir gar nichts Sicheres wissen und wissen können. Dies ganze Verfahren bedeutet also, das Unbekannte zum Kriterium des Bekannten zu machen. Nein das Verhältnis von Geschichte und Ratio, das für uns allein maßgebend sein kann, muß nach der uns zugänglichen Erfahrung bestimmt werden. Und die uns zugängliche Erfahrung weiß von keiner Ratio, die nicht durch die Geschichte bedingt, von der Geschichte abhängig wäre — und zwar von ihr abhängig vor jeder Möglichkeit einer rückwirkenden Beeinflussung.

Also bleibt es dabei, daß die Geschichte der Ratio übergeordnet und überzuordnen ist, nicht umgekehrt die Ratio der Geschichte. Und zwar kommt es zunächst gerade darauf an, dies Verhältnis prinzipiell scharf zu erfassen. Es ist nicht damit getan, der den Sachverhalt umkehrenden und auf den Kopf stellenden Betrachtung nachträglich eine Einschränkung hinzuzufügen, die dann doch auch der Geschichte noch möglichst gerecht zu werden versucht. Das tut auch Bousset. Und die Bewertung der Geschichte, die er von da aus erreicht, ist an und für sich gewiß noch immer eine bedeutsame und gar nicht zu unterschätzende. Aber die prinzipielle Grundauffassung läßt sich dadurch nicht korrigieren. In unserem Zusammenhange kommt es gerade auf diese prinzipielle Grundauffassung an: alle (menschliche) Ratio erwächst aus der Geschichte und ist durch die Geschichte bedingt.

Gelangt nun Bousset durch die von ihm vorgenommene Unterordnung der Geschichte unter die Ratio in der Beurteilung der Religion zu einer rein rationalistischen Religionsauffassung, zu einer Rationalisierung der Religion selbst? Der Absicht nach gewiß nicht, und auch von der Ausführung, wie er sie im Einzelnen gibt oder wenigstens andeutet, darf das nicht ohne Weiteres behauptet werden. Aber das muß m. E. gesagt werden, daß seine Position, sofern sie ohne beträchtliche

Aenderung bleiben soll, nur schwer davor zu schützen sein wird, zu einer ihrem eigentlichen Wesen nach rationalistischen Religionsauffassung und damit zu einer Rationalisierung der Religion selbst zurückzuführen. Daß mit einem solchen Ergebnis die ganze Position an sich selbst die schärfste Kritik üben würde, ist unbestreitbar. Denn die Religion rationalisieren heißt sie aufheben.

Nach Boussets Ueberzeugung liegt ein solches Ergebnis aber keineswegs in der Konsequenz seiner Position. Auch er bekämpft vielmehr den alten Rationalismus, dem die Geschichte für die Religion nichts, die Ratio alles bedeutete. Auch das genüge in keiner Weise, in der Geschichte nur eine Krücke zu sehen, mit der man sich zu den Ideen erhebe und die man dann wegwerfen könne. In diesem Urteil liegt implizite ein Ansatz zu einer Umbildung der ganzen Position. Aber Bousset meint, von hier aus auch ohne eine solche Umbildung der rationalistischen Gefahr entgehen zu können. Die Gefahr der Rationalisierung der Religion entstehe, meint er nämlich, erst dann, wenn man den Beweis für die Wahrheit der Religion bezw. der religiösen Ideen mit rein logischen Mitteln zu führen suche. Erst ein solches Unternehmen, das die religiösen Ideen aus einem obersten Prinzip heraus logisch zu entwickeln und zu beweisen suche, bedeute eine Rationalisierung der Religion. Von einem solchen Unternehmen wolle aber auch er nichts wissen. Wohl komme es auch ihm letztlich auf die religiösen Ideen an und auf die Einsicht, daß diese religiösen Ideen einen wesentlichen Bestand der menschlichen Vernunft bilden. Daß die religiösen Ideen „aus reiner Vernunft" gelten und in ihr einen ebenso sicheren und notwendigen Bestand bilden wie etwa die Kategorien des reinen Verstandes, diese Auffassung bezeichnet Bousset geradezu als das entscheidende Charakteristikum seiner ganzen Position. Die so als „notwendige Bestandteile der menschlichen Vernunft" verstandenen religiösen Ideen sind ihm also allerdings „die letzten religiösen Fundamente, die alles religiöse Leben tragen [1])."

---

1) a. a. O. S. 301. Bousset fügt hinzu: „für die Erkenntnis". Aber dieser Zusatz bildet für ihn keine sachlich-prinzipielle Einschränkung der zitierten

Aber mit alledem sei gleichwohl noch kein rationalistisches Verständnis der Religion befürwortet. Denn seine Meinung gehe doch nicht dahin, daß die religiösen Ideen „bewiesen“ werden sollten. Ihm seien vielmehr die religiösen Ideen letzte Wahrheiten, die „man nur als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufweisen, aber niemals beweisen kann“. Demgemäß gibt er denn auch in kurzer Skizze einen Ueberblick über die wichtigsten religiösen Ideen, die sich dergestalt zwar als notwendiger Bestandteil der menschlichen Vernunft aufweisen, aber doch durchaus nicht beweisen lassen. Es sind die Ideen vom Sinn und Wert des Daseins, von der Einheit und Totalität der Welt-Wirklichkeit, von einer höchsten wesenhaften Notwendigkeit, von der geistigen Qualität der letzten Wirklichkeit und von der freiheitlich-schöpferischen Ursächlichkeit derselben. Wie — auf welche Art und Weise — diese Ideen als notwendige Bestandteile der menschlichen Vernunft aufzuweisen sind, das wird in dem Vortrag allerdings nicht verraten [1]). Dafür kommt nur der Hinweis auf Jakob Friedrich Fries in Betracht. Aber auf die Tatsache selbst, daß sich diese Ideen als notwendige Bestandteile der menschlichen Vernunft aufweisen lassen und demgemäß auf die Forderung, daß das geschehen müsse, wird das allergrößte Gewicht gelegt. Gleichwohl soll darin keine ungebührliche, die Sache der Religion gefährdende Annäherung an den „eigentlichen“ [2]) Rationalismus liegen. Eigentlicher Rationalismus fordere, daß die Wahrheit der Religion bewiesen werde und habe in dieser Forderung eines Beweises für die Wahrheit der Religion bezw. in dem Versuch, dieser Forderung zu genügen, sein entscheidendes Charakteristikum. Seine eigene Forderung laute aber nicht dahin, die Wahrheit der Religion zu beweisen, sondern dahin,

---

Aufstellung, sondern bereitet nur die von der theoretisch-prinzipiellen unterschiedene „praktische“ Fragestellung vor, wie Religion praktisch lebendig werde.

1) Der oben zitierte Artikel in der Theologischen Rundschau gibt einigen Aufschluß darüber.

2) Der Ausdruck ist von mir der Kürze halber gewählt. Sachlich trifft er die Meinung Boussets, vgl. a. a. O. S. 300.

die religiösen Ideen als notwendigen Bestandteil der menschlichen Vernunft aufzuweisen. Diese Forderung und der ihr entsprechende Versuch — sowie die ganze damit gegebene theologische Betrachtungsweise — fielen also nicht unter den Begriff Rationalismus.

Was ist hierzu zu sagen? Die ganze Argumentation ruht offenbar auf der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen den Begriffen bezw. Forderungen, etwas zu „beweisen“ und „etwas als notwendigen Bestandteil der Vernunft aufzuweisen“. Von eigentlichem „beweisen“ scheint Bousset nur sprechen zu wollen, wenn in der Weise der metaphysischen Spekulation aus einem obersten Prinzip heraus ein System von „Wahrheiten“ deduziert wird. Bousset stellt zwar diese Definition nicht geradezu auf, aber er gibt sie implizite durch seine ausschließliche Exemplifikation am „alten Rationalismus“ und an „manchen neu-rationalistischen Systemen“. Aber mit welchem Recht wird der Begriff des Beweisens so eingeschränkt — so nämlich, daß, was das heutige wissenschaftliche Denken, und was überhaupt das kritische Denken „beweisen“ nennt, nicht unter ihn fällt? Für das kritische Denken heißt beweisen, eine bestimmte Vorstellungsverbindung als allgemeingültig und insofern als notwendig erkennen lassen. Wenn ich die Vorstellungsverbindung 2 . 2 = 4 als notwendig erweise, so beweise ich damit, daß 2 . 2 = 4 ist. Und anders als auf jenem Wege läßt sich das nicht beweisen, anders läßt sich überhaupt nichts „beweisen“. Wollte also Bousset mit jener Beschränkung wirklich Ernst gemacht wissen, dann müßte er erklären: unter Beweis ist nur zu verstehen, was nicht als Beweis gelten darf.

Aber das, was kritischem Denken als „beweisen“ gilt, finden wir ja auch mit einer etwas abweichenden Terminologie bei Bousset. Denn was Anderes bedeutet denn sonst die Forderung, etwas „als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufzuweisen“? Eben das aber ist das Verfahren, auf das nach Bousset die Sicherheit der Religion gegründet werden soll. Ist damit also nicht doch die Forderung eines Beweises für die Wahrheit der Religion erhoben? Aber — wird Bousset ein-

wenden — bloßes „aufweisen“ ist doch nicht „beweisen“ und darf damit nicht vereinerleit werden. Vielmehr müsse und solle gerade der Unterschied zwischen dem bloßen „aufweisen“ und dem eigentlichen „beweisen“ zum Bewußtsein gebracht werden. Auf diesen Unterschied zu achten und aufmerksam zu machen, ist gewiß verdienstlich. Aber Bousset will sich ja keineswegs mit dem „bloßen“ Aufweisen der religiösen Ideen begnügen, er will diese Ideen vielmehr als notwendig, als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufweisen. Und erst dieses Merkmal des Aufweisens der Notwendigkeit gibt seinem ganzen Verfahren und Standpunkt die entscheidende Eigentümlichkeit. Darüber läßt er ja selbst gar keinen Zweifel. Alles kommt ihm auf die Vernunft-Notwendigkeit und auf den Aufweis dieser Vernunft-Notwendigkeit an. In diesem Moment der Notwendigkeit liegt der rationalistische Charakter seines Verfahrens.

Wenn es sich wirklich um bloßes Aufweisen der religiösen Ideen handeln sollte, also — im Boussetschen Gedankengang — um Aufweisen eines psychologischen Sachverhalts, dann dürfte der Unterschied zwischen Aufweisen und Beweisen mit Recht geltend gemacht werden. Aber solchem empirisch-psychologischen Aufweisen fehlt auch schlechterdings jeder Notwendigkeits-Charakter und ebenso auch der Charakter der Allgemeingültigkeit. Denn ein bloß empirisch-psychologisch aufgewiesener Sachverhalt hat und behält immer den Charakter der Zufälligkeit. Von Notwendigkeit und auch von Allgemeingültigkeit kann da in gar keinem Sinn die Rede sein. Ja mehr als das: es fehlt auch jede Möglichkeit der Annäherung an Allgemeingültigkeit, jede Möglichkeit, der Allgemeingültigkeit nur näher zu kommen, ihr nur nachzustreben. Wenigstens jede methodisch faßbare Möglichkeit fehlt. Sie fehlt, weil jedes Kriterium dafür fehlt. Deshalb ist das bloß empirisch-psychologische Verfahren in der Theologie und überhaupt in der Religionswissenschaft allerdings unzulänglich. Das hat Bousset sehr deutlich erkannt — und dieser Umstand darf bei der Beurteilung der ganzen Posi-

tion auch nicht übersehen werden. Wie dem Historismus, so dem psychologischen Empirismus zu entgehen, das sind die treibenden Motive der jetzt von ihm vertretenen Gesamtbetrachtung. Und diese Motive sind an und für sich nur zu billigen und aller Beachtung wert. Aber das Bestreben, sie zu ihrem Recht kommen zu lassen, darf nun doch nicht dazu verleiten, der rationalistischen Grundauffassung — wenn auch nur wider Willen — Zugeständnisse zu machen, die in ihrer Konsequenz zu einer Rationalisierung der Religion und das heißt zur Vergewaltigung, ja zur Aufhebung der Religion führen würden. Denn davon ist nichts nachzulassen, daß eine Rationalisierung der Religion ihre Vergewaltigung und schließlich ihre Aufhebung bedeutet.

Zu einer solchen Rationalisierung der Religion gibt aber Bousset, so wenig er es wahrhaben will, Anleitung, wenn er für das fundamentale religionswissenschaftlich-theologische Verfahren die Forderung erhebt, die religiösen Ideen als notwendigen Bestandteil unserer Vernunft aufzuweisen. Denn so sehr er sich auch darauf versteift, damit sei noch keine Rationalisierung der Religion befürwortet, weil kein Beweis für die Wahrheit der religiösen Ideen verlangt, sondern nur gefordert werde, daß sie als notwendige Bestandteile unserer Vernunft aufgewiesen werden, so kann er doch durch diese unhaltbare Unterscheidung die rationalistische Grundtendenz seiner Position nicht aus der Welt schaffen. Erhält doch durch jene Unterscheidung seine Forderung, genau genommen, nur die Wendung, man dürfe sich nicht mit einem pseudowissenschaftlich-spekulativen Beweise der religiösen Ideen zufrieden geben, sondern müsse einen streng wissenschaftlichen, den Maßstäben des kritischen Denkens genügenden Vernunft-Beweis für dieselben verlangen.

Daß neben einer solchen „rationalen Grundlage des Glaubens" für irgend eine andere, mag man sie nun als geschichtliche oder historische bezeichnen, kein Raum mehr bleibt, ist unverkennbar. Wenn also der Untertitel des Boussetschen Vortrages „Historische und rationale Grundlagen des Glaubens" dahin verstanden werden soll, daß ein Ineinandergreifen bei-

der gefordert werde, so ist derselbe irreführend. „Grundlage“ ist und bleibt hier allein die Ratio. Daher vermag denn auch alle nachträgliche Bemühung, auch der Geschichte die nötige Bedeutung für die Religion beizumessen, dieser doch nicht ihr wirkliches Recht zukommen zu lassen. Wohl enthalten Boussets Ausführungen bezw. Andeutungen darüber, wie sich in der Geschichte die Hüllen und Symbole für die religiösen Ideen weben, mancherlei sehr wertvolle Gedanken; aber die prinzipielle und letztlich maßgebende Gesamtbeurteilung der Geschichte, die hier vertreten wird, entspricht ihrer wirklichen Bedeutung für die Religion nicht. Kants Entscheidung, die Geschichte diene nur zur Illustration, nicht zur Demonstration, ist abzulehnen; sie ist irreführend, weil die ihr zu Grunde liegende Alternative unrichtig d. h. unvollständig ist. Diese Alternative beherrscht aber auch die Gedankenführung Boussets. Auch hier ist wieder der Mangel der Unterscheidung von Geschichte und Historie mitwirksam. Jedenfalls aber denkt schon Kant bei seinem Satz „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration“ [1]) auch, ja sogar vorwiegend, an die Geschichte selbst. Und dasselbe gilt für Bousset. Um die Berechtigung dieser Entscheidung also, daß die Geschichte nur zur Illustration, nicht zur Demonstration diene, handelt es sich jetzt für uns.

Wenn diese Entscheidung als berechtigt hingenommen wird, besteht dabei die Voraussetzung, daß die beiden Begriffe Illustration und Demonstration als die zwei Seiten einer als erschöpfend anzusehenden Alternative zu gelten haben. Diese Voraussetzung ist aber jedenfalls für das Gebiet der Religion unrichtig. Der religiöse Glaube weiß von Offenbarungen Gottes in der Geschichte. Daß die Wahrheit, welche durch diese Offenbarungen dem Menschen zugänglich werde, sich durch dieselben auch demonstrieren — beweisen — lasse, das behaup-

1) In dieser präzisen Formulierung auf einem der „losen Blätter“ aus Kants Nachlaß, Ausgabe von Rudolf Reicke, 3. Band (Königsberg 1899), S. 66. — Vgl. auch Ernst Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Kantstudien 9. Band (1904), S. 151 ff.

tet der Glaube, sofern er sich über sein eignes Wesen und also über seinen Glaubenscharakter klar ist, nicht. Aber daß die betreffenden Offenbarungen d. h. die betreffenden Geschichtsdaten, die dem Glauben als Offenbarung Gottes gelten, nur zur Illustration der religiösen Wahrheit dienen, das gibt der Glaube auch nicht zu, wenn er lebendiger, seiner Ueberzeugung gewisser Glaube ist. Ihm gilt vielmehr die Offenbarung als Bedingung dafür, daß ihm die religiöse Wahrheit überhaupt zugänglich und faßbar wird. Denn in der Offenbarung sieht er Gottes Gnaden- und Heilswillen wirksam. Dem Glauben dient also die Geschichte nicht nur zur Illustration der religiösen Wahrheit, sondern zur Invention derselben, zu ihrer Auffindung und Erlangung, und zwar so, daß ihm die religiöse Wahrheit fortlaufend nur durch solche Vermittlung der Geschichte zugänglich wird und zugänglich bleibt.

Das ist nun freilich soweit nur die Beurteilung des Glaubens selbst. Es fragt sich, ob auch die Religionswissenschaft dies Urteil übernehmen darf. Das wird sie aber tun müssen, wenn sie nicht den Glauben um ein ihm wesentliches Moment verkürzen will. Es ist aber auch nicht einzusehen, was die Herübernahme dieses Urteils verhindern sollte, wenn nur zugleich sein Glaubenscharakter festgehalten wird. Das muß aber auf jeden Fall geschehen, um welche religiöse Beurteilung der Geschichte es sich auch im übrigen handeln möge. Auch die rein symbolische Betrachtung, welche die Bedeutung der Geschichte für die Religion darauf beschränkt, daß sie Bilder und Symbole der religiösen Wahrheit liefere, trägt Glaubenscharakter und gilt nur für den Glauben. Aber sie verkürzt zugleich das Interesse des Glaubens, sie biegt es um und läßt ihm keine volle Befriedigung zuteil werden.

Also ist im ganzen über die Bedeutung der Geschichte für die Religion zu sagen: die Geschichte dient zwar nicht zur Demonstration der religiösen Wahrheit, aber sie dient auch nicht bloß zu ihrer Illustration; die Geschichte dient zur Invention der religiösen Wahrheit. Sie ist die unumgängliche und bleibende Bedingung für die glaubensmäßige Erfassung

religiöser Wahrheit. Und deshalb muß auch der Religionswissenschaft in methodischer Beziehung die Geschichte zur Invention der religiösen Wahrheit dienen. Das transzendentalpsychologische Verfahren muß von der Geschichte ausgehen und darf sie nicht bloß nachträglich zur Illustration anderweitig gefundener „Wahrheiten“ heranziehen.

Alles das ist nun ohne Abzug auch speziell auf die christliche Religion als spezifisch-christliche anzuwenden. Ihr geschichtlicher Charakter konzentriert sich in dem Personbilde von Jesus Christus. Man wird aber dem Interesse des christlichen Glaubens an diesem Bilde Jesu Christi nicht gerecht, wenn man in ihm nur ein Symbol der christlichen Religion und ihres Gottesglaubens sieht. Ihm gilt vielmehr dies Bild Jesu Christi als Voraussetzung und Bedingung aller christlichen Religion, konkret gesprochen, als schöpferischer Urquell derselben. Wie durch den Eindruck dieses Personbildes auf die ersten Jünger die christliche Religion in ihrer spezifisch christlichen Eigenart ins Leben getreten ist[1]), so ist auch ihr Bestand und ihre Reinerhaltung an dasselbe gebunden. Dies Bild Jesu Christi ist die Entstehungsursache und die bleibende Norm der christlichen Religion. Es ist beides, weil es dem Glauben als Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes gilt. An diesem Bilde Jesu Christi entzündet sich immer von neuem christlicher Glaube und

1) Das ist auf der Grundlage der alttestamentlichen Religion und unter gleichzeitiger Einwirkung des Hellenismus und der Mysterien-Religionen geschehen. Aber weder die alttestamentliche Religion, noch der Hellenismus einschließlich der Mysterien-Religiosität haben von sich aus zur Entstehung des Christentums geführt. Und auch das bloße Zusammentreffen jener beiden Faktoren hat diesen Erfolg nicht gehabt. — Der Grundgedanke meiner „Religionsgeschichtlichen Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen“ (Berlin, 1896) bedurfte der Ergänzung durch den Nachweis, daß bereits auf die ersten Anfänge der Ausgestaltung und zusammenhängenden Erfassung der christlichen Religion Hellenismus und Mysterien-Religiosität eingewirkt haben. Dieser Nachweis ist neuerdings — besonders durch die Forschungen von Paul Wendland und Richard Reitzenstein — geliefert worden. Aufs Ganze gesehen bleibt es aber auch nach den Ergebnissen dieser Forschungen bei einer „Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen“.

orientiert sich an ihm über seine genuin christliche Eigenart. An diesem Bilde muß auch die theologische Arbeit ihre theologische Erfassung und Näherbestimmung der christlichen Gottesidee orientieren. So ist dies Bild Jesu Christi als geschichtliche Größe die Norm und nicht bloß das Symbol der christlichen Religion. Es dient nicht bloß zur Illustration des christlichen Gottesglaubens. Es dient zur Invention desselben und zwar dies in doppelter Hinsicht: dem Glauben für sein praktisch-religiöses Glaubensleben als Weg zum lebendigen Gott selbst, der Theologie für ihre theologische Arbeit als methodisches Mittel der Näherbestimmung des christlichen Gottesgedankens.

Zwar nicht als dogmatisches Bekenntnis, aber auch nicht nur als Erzeugnis dichterischer Phantasie [1]), sondern als Bekenntnis des die Offenbarung Gottes in der Geschichte suchenden und findenden Glaubens, eignen wir uns das Wort an: Der Logos ward Fleisch und wir sahen seine Herrlichkeit. Ja wir dürfen es uns noch rückhaltloser aneignen und sagen: Der Logos ward Fleisch und wir sehen seine Herrlichkeit.

III.

Jetzt kehre ich zum Ausgangspunkt dieser Erörterungen zurück. Die dort zitierte Ausführung meines Aufsatzes „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung" über das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Geschichte faßt sich kurz und präzis in den beiden Sätzen zusammen: „Eine Beziehung zur Geschichte gehört zum Bestande aller echten und gesunden Religion hinzu . . . Und im Christentum konzentriert sich die Beziehung zur Geschichte in dem Bilde von Jesus Christus, wie es uns aus dem Neuen Testament entgegenleuchtet und wie es unabhängig von aller historischen Kritik der Ueberlieferung jeder religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar ist." Das Mißverständnis, dem diese Sätze begegnet sind, sollte nach Möglichkeit gehoben werden. Ich darf vielleicht hoffen, daß das durch die voraufgegangene Auseinandersetzung mit Kähler, Herrmann und Bousset bereits geschehen ist. Aber

1) Vgl. Bousset a. a. O. S. 305.

die in dieser Auseinandersetzung einzeln zur Sprache gekommenen Gesichtspunkte müssen jetzt einheitlich zusammengefaßt und auch noch in einer Richtung ergänzt werden.

Man hat gegen die soeben nochmals herausgehobenen Sätze und speziell gegen den letztgenannten von ihnen eingewandt, er bedeute eine unzulässige, weil sachlich unberechtigte Uebertreibung. Unabhängig von aller historischen Kritik der Ueberlieferung könne auch für die religiöse Erfahrung das neutestamentliche Christusbild nicht sein. Da mir der Einwand genau in dieser Formulierung mehrfach von befreundeten Theologen gemacht worden ist, darf ich zunächst darauf hinweisen, daß diese von der meinen abweichende Formulierung nicht eindeutig ist und infolgedessen eine Verschiebung meiner These ermöglicht, aus der sich dann allerdings eine unzulässige Uebertreibung ergibt. Mein Satz behauptet, daß das neutestamentliche Christusbild unabhängig von aller historischen Kritik der Ueberlieferung jeder religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar sei. Die behauptete Unabhängigkeit von aller historischen Kritik der Ueberlieferung bezieht sich also auf die Zugänglichkeit und Faßbarkeit des neutestamentlichen Christusbildes für die religiöse Erfahrung. Ebendeshalb schließt das „unabhängig von aller historischen Kritik“ ein „vorbehaltlich“ solcher ein. Vorbehaltlich aller historischen Kritik der Ueberlieferung — auch das meint mein Satz — ist das neutestamentliche Christusbild der religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar. Die in dem genannten Einwand gebrauchte Formulierung könnte dagegen so verstanden werden, daß eben dies durch meinen Satz ausgeschlossen werden solle. Sofern also der Einwand hervorheben will, daß auch der religiösen Erfahrung, konkret gesprochen dem religiösen Subjekt, dem Christen als Christen, nicht verwehrt sein dürfe, auf die historische Kritik der Ueberlieferung einzugehen und von ihr Gebrauch zu machen, handelt es sich gar nicht um einen wirklichen Einwand gegen meine Position.

Aber nun meine ich weiter, daß der Wert des neutestamentlichen Christusbildes für die religiöse Erfahrung von solcher

historischen Kritik unabhängig ist, durch sie also nicht tangiert wird. Das gilt so schlechthin und allgemeingültig, solange allein die grundlegende Bedeutung des neutestamentlichen Christusbildes für die christlich-religiöse Erfahrung in Frage steht. Die Art und Weise der Ausgestaltung der christlichen Religiosität soll also dabei nicht mit ins Auge gefaßt sein. In bezug auf diese wird die Frage komplizierter. Aber davon kann auch hier abgesehen werden, da es sich hier nur um die allen noch so verschiedenartigen Ausgestaltungen und Ausprägungen christlicher Religiosität gemeinsam zugrunde liegende Bedeutung des neutestamentlichen Christusbildes handelt. Und diese ist und bleibt von der historischen Kritik unberührt. Für diese macht es also keinen Unterschied, ob der Gedanke historischer Kritik überhaupt in den Gesichtskreis tritt oder nicht; und in ersterem Falle macht es wieder keinen Unterschied, in welchem Umfange das geschieht. Denn die grundlegende Bedeutung des Christusbildes für die religiöse Erfahrung bemißt sich allein an der religiösen Erfahrung selbst, d. h. an der Wirkung, die in der letzteren zum Ausdruck kommt. Wenn einem Menschen unter dem Eindruck dieses Christusbildes das Gewissen geschärft wird für seine sittliche Not, für die Not seines Sünden- und Schuldbewußtseins, und wenn er doch zugleich durch dasselbe Bild Jesu Christi aus seiner Not emporgehoben wird zum Vertrauen auf den Gott, der hinter und in diesem Bilde ihm erkennbar wird, zu seinem heiligen Liebeswillen, der ebensosehr Liebeswille ist, wie er Heiligkeitswille ist — und zwar der Liebeswille desjenigen, der der Herr ist über Leben und Tod — dann erweist sich darin der Wert dieses Christusbildes. Wer das an diesem Bilde von Jesus Christus erlebt hat und immer von neuem erlebt, dem kann keine historische Kritik den Wert desselben beeinträchtigen. Und zwar handelt es sich dabei für ihn nicht etwa um den Wert einer in ihrer eigenen Realität zweifelhaften Größe, sondern um den einer absolut realen, weil unmittelbar geschichtlichen Größe. Die Frage, wie dieses Christusbild entstanden ist, kommt dabei zunächst gar nicht in Betracht. Wie sie tatsächlich für das naive religiöse Empfinden nicht in

Betracht kommt, so hat sie auch — kritisch beurteilt — keinen berechtigten Anspruch, in Betracht gezogen zu werden. Erst eine einseitig historisch orientierte Denkweise kann dieser Frage an diesem Punkte eine ihr sachlich nicht zukommende Bedeutung beilegen. Denn die Realität einer geschichtlichen Größe, die der gegenwärtigen Erfahrung zugänglich ist, ist von der historischen Fragestellung nach dem Ursprung der Größe unabhängig. Nicht die historische Erforschung des Ursprungs, der Art und Weise der Entstehung, entscheidet über die Realität einer gegenwärtigen geschichtlichen Größe, sondern diese Realität muß ihrerseits für die abschließende Stellungnahme zu der historischen Ursprungsfrage berücksichtigt werden. Das Deutsche Reich ist eine geschichtliche Größe von unmittelbarer geschichtlicher Tatsächlichkeit; diese geschichtliche Größe ist von der Frage nach der Entstehung des Deutschen Reiches ganz unabhängig. Wie immer es sich mit dieser Entstehung verhalten haben mag, das Deutsche Reich ist eine der Erfahrung unmittelbar zugängliche Größe, und seine Bedeutung für uns hängt nicht von der Erforschung seines Ursprungs ab, sondern von seinem uns erlebbaren Wert für unser nationales, soziales und ökonomisches Leben. Angenommen der Ursprung des Deutschen Reiches läge nicht 40 Jahre zurück, sondern 400, oder gar 4000, er verlöre sich für uns im Dunkel vergangener Zeiten, das gegenwärtige Deutsche Reich behielte um nichts weniger seinen Wert und seine Wirklichkeit.

Entsprechendes gilt für das Gebiet der religiösen Erfahrung, sofern nur ihre religiöse Eigenart, ihr Glaubenscharakter, berücksichtigt wird. Zwar muß auch dann noch vorbehalten bleiben, was immer für die Anwendung von Beispielen gilt: exempla claudicant. Der gewählte Vergleich darf nicht gepreßt, er darf nicht in anderer Richtung durchgeführt werden, als in der in Frage stehenden. In dieser Richtung aber kann er zur Beleuchtung und Verdeutlichung unseres Problems dienen. Für die religiöse Erfahrung ist das neutestamentliche Christusbild eine unmittelbar gegebene geschichtliche Größe; sie bewährt ihren Wert und ihre Wirklichkeit durch ihre Wirkung

auf das sittlich-religiöse Leben. Diese Wirkung ist das erste und wichtigste Kriterium für die Beurteilung des neutestamentlichen Christusbildes unter religiösem Gesichtspunkt. Unter dem Eindruck dieses Christusbildes wird sowohl verschwommene und sittlich haltlose, wie auch verängstete und verzweifelnde Religiosität zu einem seiner selbst gewissen ethisch normierten monotheistischen Glauben, der dem ruhelosen Herzen Ruhe in der Hingabe an den einen Gott und seine Liebesgesinnung und doch zugleich dem Willen den stetigen Antrieb gibt, das ganze Leben an dem Heiligkeitswillen dieses im Bilde Jesu Christi zu erkennenden Vater-Gottes zu orientieren.

Aber muß nicht gleichwohl in Abrede gestellt werden, daß das neutestamentliche Christusbild unabhängig von aller historischen Kritik der religiösen Erfahrung zugänglich sei? Dieses Bild selbst, so ist mir weiter entgegengehalten worden, von dem du sprichst, besteht ja gar nicht unabhängig von historischer Kritik. Der Kern des Christusbildes, den du im Auge hast, beruht ja selbst bereits auf einem historischen Urteil und setzt also historische Kritik voraus. Aber auch dieser Einwand geht doch auf ein Mißverständnis zurück. Das Christusbild, von dem ich spreche, ist tatsächlich von historischer Kritik unabhängig. Die genauere Einzelausführung würde allerdings nicht ohne historische Kritik möglich sein. Aber in seinen entscheidenden Hauptzügen, auf die allein ausschlaggebendes Gewicht gelegt wird, ist dieses Christusbild dasjenige des ganzen Neuen Testaments. Indes — so wird nun eingewandt werden — eben der Umstand, daß du von entscheidenden Hauptzügen redest, zeigt ja, daß dabei eine Auswahl und folglich ein kritisches Verfahren vorausgesetzt ist. Wohl in gewisser Weise (doch eben nur in gewisser Weise) eine Auswahl — aber nach Anweisung des Neuen Testaments selbst. Die Züge, die das Neue Testament selbst als die entscheidenden herausstellt, sie werden als die für das neutestamentliche Christusbild letztlich ausschlaggebenden geltend gemacht: die Reinheit und Kraft der ethischen Liebesgesinnung

Jesu Christi, seine Willenseinheit mit dem himmlischen Vater und seine Erhebung zu diesem nach erlittenem Kreuzestode. Demgemäß wird auch keineswegs gefordert, daß die übrigen Züge, die uns in einzelnen Erzählungen und Aussprüchen des Neuen Testaments noch begegnen, ausgeschaltet werden müßten — das würde jeweilig eine historische Ueberlegung erfordern — sondern nur, daß sie jenen Hauptzügen untergeordnet werden, wie das im Neuen Testament selbst in ausgesprochenster Weise geschieht.

Darauf muß allerdings auch hier nochmals aufmerksam gemacht werden, daß zu jenen entscheidenden Hauptzügen des geschichtlichen Christusbildes die Erhöhung zum himmlischen Vater aus dem Tode unveräußerlich hinzugehört. Das ist die bedeutsamste Differenz der hier vertretenen Auffassung gegenüber derjenigen Herrmanns. Wenn aber das Bild Jesu Christi wirklich als geschichtliche Größe in Anspruch genommen werden soll, dann darf jenes Moment, das im Auferstehungsglauben der Jünger zum Ausdruck kommt, nicht beiseite gelassen werden. Denn das könnte nur auf Grund einer im engeren Sinne historischen Reflexion geschehen. Damit wird dann aber folglich auch das Christusbild selbst historisch bedingt und bleibt nicht mehr eine unmittelbar gegebene geschichtliche Größe. Gewiß wird die historische Ueberlegung damit rechnen müssen, daß der nachwirkende Eindruck der Lebensführung Jesu Christi den Auferstehungsglauben der Jünger belebt und gegen Zweifel und Anfechtungen geschützt habe, wie sie der Umstand mit sich bringen mußte, daß der Auferstandene nur den Seinen erschien. Aber das ist doch eben eine historische Ueberlegung. Von dem Christusbild des Neuen Testaments, das u n s die Offenbarung Gottes vermittelt und uns — zwar nicht in diesem seinem Offenbarungscharakter, aber in seinem objektiven Tatbestand — als geschichtliche Größe gegeben ist, läßt sich der Auferstehungs- und Erhöhungsgedanke nicht abtrennen.

Aber nun die „historische Wahrheitsfrage"! Daß dieser Begriff nicht eindeutig ist, wurde oben schon erkannt. Er umschließt drei Teilfragen, die zwar eigenartig mit einander ver-

knüpft sind, aber doch zunächst auseinandergehalten werden müssen, wenn die nötige Klarheit erzielt werden soll. Diese drei Teilfragen sind 1. die eigentliche Wahrheitsfrage, 2. die Frage nach der geschichtlichen Einzelwirklichkeit der Person Jesu Christi, 3. die Frage nach ihrer Historizität, d. h. ihrer historischen Faßbarkeit.

Die eigentliche Wahrheitsfrage ist natürlich für das Interesse der Religion die weitaus wichtigste. Kommt dem neutestamentlichen Christusbild Wahrheit zu? Die Wahrheit, die der Glaube für dieses Bild in Anspruch nimmt, ist aber die Wahrheit im strengsten und eigentlichsten Sinne des Worts. Daß dieses Bild Jesu Christi Gottes Selbstoffenbarung an die Menschen zum Ausdruck bringe, das ist die Ueberzeugung des Glaubens. Also es handelt sich hier nicht bloß um Wahrheit in dem Sinne, wie das Wort wohl auch im Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis gebraucht wird, wo es genau genommen immer nur höchstmögliche Wahrscheinlichkeit bedeutet. Sondern um Wahrheit im strengsten, letzten Sinne handelt es sich. Und diese Wahrheit bedeutet zunächst und in erster Linie, daß das neutestamentliche Christusbild auf Offenbarung Gottes beruhe, ja die Selbstoffenbarung Gottes darstelle. Daß es sich so verhalte, ist und bleibt aber natürlich immer Sache des Glaubens. Es ist das Urteil der Glaubensüberzeugung, daß jenes Christusbild die Selbstoffenbarung Gottes enthalte. Ob diese Glaubensüberzeugung selbst wahr sei, das ist eine Frage, die für den, der sich über das Wesen der Glaubensüberzeugung klar ist, keinen Sinn mehr hat. Denn eine andere Instanz, als die des Glaubens, erkennt der Glaube nicht an. Abgesehen vom Glauben läßt sich deshalb rechtmäßig nur noch fragen, ob sich jene Glaubensüberzeugung praktisch bewährt und wie sie unter Voraussetzung ihres Glaubenscharakters im Rahmen der allgemeinen Weltanschauungsfrage zu beurteilen ist. Damit kommen wir aber zu der Frage nach dem Wert dieser Ueberzeugung für das religiöse und sittliche Leben zurück, von der vorher schon die Rede war. Wie gestaltet sich von dieser Ueberzeugung aus der Gottesgedanke, und welche Bedeutung erhält von ihr aus

die sittliche Aufgabe für die Religion? Das allein kann die hier entscheidende Fragestellung sein. Ausführlich auf sie einzugehen, ist in diesem Zusammenhange nicht unsere Aufgabe. Ich darf auf meine Behandlung dieser Frage in meinen Auseinandersetzungen mit dem modernen Monismus verweisen[1]). Auf zwei miteinander wieder eng zusammenhängende Punkte habe ich da besonderes Gewicht gelegt. Der Gottesgedanke, der sich von jener Ueberzeugung aus ergibt, verbindet in einheitlichster Weise den Transzendenz-Gedanken und den Immanenz-Gedanken für die Erfassung des Wesens Gottes, indem er sie beide gleichmäßig dem ethisch-persönlichen Wesenscharakter Gottes unterordnet. Und eben dieser letztere stellt für die christliche Religion und damit zugleich für die christliche Gesamtweltanschauung den ethischen Grund- und Gesamt-Charakter wirklich sicher. Während die Weltanschauung des modernen Monismus in allen ihren Spielarten entweder ethisch indifferent ist oder das Ethische doch nur in zweiter Linie, als etwas in ihrem letzten Fundament nicht Angelegtes berücksichtigt, bietet die am neutestamentlichen Christusbild orientierte christliche Religion eine Gesamtweltanschauung, die in ihrem tiefsten Grunde ethisch verankert ist.

Aber erschöpft ist die Wahrheitsfrage bezüglich des neutestamentlichen Christusbildes damit doch nicht. Erschöpft ist mit dem Gesagten die Bedeutung dieser Wahrheitsfrage für das Gebiet des allgemeinen religiösen Lebens, aber nicht für dasjenige der spezifisch christlichen Religiosität. Für den christlichen Glauben bedeutet die Wahrheit des Christusbildes auch die geschichtliche Einzelwirklichkeit der Person Jesu Christi. Daß hinter dem neutestamentlichen Christusbilde ein konkretes Personleben stehe, das nach seiner Erhöhung zum Vater als Herr und Heiland der Christenheit fortlebe und fortwirke, das gehört gleichfalls zur christlichen Glaubensüberzeugung. Wieder aber ist dies Letztere zu betonen, daß es sich dabei um eine Glaubensüberzeugung handelt. Daraus ergibt sich, daß für

1) Monismus und Monotheismus. Vorträge und Abhandlungen zum Kampf um die monistische Weltanschauung. Tübingen, 1911.

den Glauben die Frage nach der geschichtlichen Einzelwirklichkeit Jesu Christi nicht einfach mit derjenigen nach seiner Historizität d. h. seiner historischen Faßbarkeit zusammenfällt. Dem Glauben ist das entscheidende Kriterium für die geschichtliche Einzelwirklichkeit Jesu Christi der Umstand, daß die entsprechende Glaubensüberzeugung, wie sie sich im Verkehr mit dem erhöhten Herrn Ausdruck verschafft, die sicherste und wirkungskräftigste Bürgschaft für die Wahrheit des Christusbildes als der Offenbarung Gottes ist. Das ist aber unabhängig von der Frage nach der historischen Faßbarkeit der Person Jesu Christi. Abgesehen vom Glaubensstandpunkt ist also jene Glaubensüberzeugung von der geschichtlichen Einzelwirklichkeit Jesu Christi in erster Linie unter dem Gesichtspunkt zu beurteilen, welche Bedeutung dieser Ueberzeugung für die Lebendigkeit und den genuinen Fortbestand der christlichen Religion als ganzer und damit auch der christlichen Gesamtweltanschauung als ganzer zukommt.

Freilich muß dann auch die Frage nach der Historizität d. h. nach der historischen Faßbarkeit der Person Jesu Christi gestellt und beantwortet werden, da sie sich von selbst aufdrängt. Und es scheint mir nicht zweifelhaft sein zu können, daß diese Frage in dem Rahmen, in den sie hineingehört, d. h. im Rahmen historischer Fragestellung, durchaus bejaht werden muß. Arthur Drews hat, soweit ich historisch zu urteilen vermag, die Glaubwürdigkeit der vorliegenden Ueberlieferung von der Existenz Jesu Christi unter den bestimmten historisch faßbaren Verhältnissen in keiner Weise zu erschüttern vermocht. Und auch der zweite Teil der „Christusmythe" tut das nicht. Vielmehr zeigt gerade hier am wichtigsten und fundamentalsten Punkte, bei der Frage nach dem Zeugnis des Paulus, die von Drews im Interesse der Klarheit seiner Problemstellung vollzogene Verschärfung dieser, daß sie nicht wirklich historisch orientiert ist, sondern von einer im voraus feststehenden petitio principii ausgeht und von ihr aus die historische Forschung vergewaltigt. Denn eine solche Vergewaltigung der historischen Forschung bedeutet die von Drews behauptete

Alternative: entweder die Paulusbriefe seien echt, dann sei Jesus keine historische Persönlichkeit; oder er sei eine historische Persönlichkeit, dann seien die Paulusbriefe nicht echt und könnten also nicht als Zeugnisse für die Historizität Jesu verwertet werden [1]). Wer, wie Drews tut, kalten Bluts den Grundsatz proklamiert: „Für uns, die wir überzeugt sind, daß auch im Falle ihrer Echtheit die paulinischen Briefe das Dasein eines historischen Jesus nicht erweisen, daß sie vielmehr von einem ganz andern Jesus handeln, hat die Frage nach dem Verfasser dieser Briefe nur ein sehr mittelbares Interesse“ [2]) — der bekennt damit in unzweideutigster Weise, daß er nicht imstande oder nicht gewillt ist, das ganze Problem der Historizität Jesu rein historisch zu fassen und zu beurteilen. Die Begründung, die Drews für das von ihm aufgestellte Dilemma gibt, ist selbst wieder nichts als eine glatte petitio principii. Sie lautet in kürzester Fassung: „Denn es ist und bleibt undenkbar, daß ein geschichtliches Individuum durch den Apostel so kurz nach dessen Tode zum zweiten Gott, Teilnehmer an der Weltschöpfung und Sündenheiland erhoben sein soll.“ [3]) Selbst in seinem strengen Wortlaut ist dieser Satz für den Historiker eine unberechtigte petitio principii. Aber es ist außerdem ja sofort hinzuzunehmen, daß die inhaltliche Charakteristik des paulinischen Christusglaubens und damit diejenige des benutzten Beurteilungsmaßstabes historisch falsch ist, auf einer groben Verkehrung des historischen Sachverhalts beruht. Paulus sieht in Christus nicht einen „zweiten Gott“. Das ist für jeden, der die paulinischen Briefe historisch unbefangen liest, unbestreitbar. Wer, um von allem andern abzusehen, 1. Kor. 8, 6; 1. Kor. 12, 6; 2. Kor. 4, 6; Röm. 11, 36; 1. Kor. 15, 28; Eph. 4, 6; Röm. 1, 16—3, 30 geschrieben hat, dem ist der strenge Monotheismus Grundvoraussetzung seines religiösen Denkens. Wie sich für ihn damit die von ihm verkündete Schätzung Christi verbinde, mag man ein historisches Problem nennen,

1) Arthur Drews, Die Christusmythe, Zweiter Teil, 1911, S. 84 ff, besonders S. 166 f.

2) a. a. O. S. 170 f. 3) a. a. O. S. 166.

aber der Tatbestand selbst kann dadurch nicht aufgehoben werden. Auch die Bezeichnung Christi als Teilnehmers an der Weltschöpfung ist in der Voranstellung vor das Prädikat des Sündenheilands für die Christologie des Paulus noch schief und irreführend. Sie ordnet sich für Paulus — rein historisch beurteilt — deutlich und unverkennbar dem letztgenannten Prädikat unter. Und auch in dieser Unterordnung ist für Paulus nicht eigentlich der Gedanke des „Teilnehmens“ Christi an der Weltschöpfung entscheidend, sondern derjenige eines Beziehungsverhältnisses der Schöpfung zu Christus.

So besteht also — wieder rein historisch geurteilt — das Dilemma, mit dem Drews arbeitet, in Wirklichkeit nicht. Es ergibt sich nicht aus einer historischen Stellungnahme zur vorliegenden Ueberlieferung, sondern ist frei konstruiert und vergewaltigt also von vornherein die unbefangene historische Betrachtung und Würdigung der Ueberlieferung.

Die Historizität Jesu zu bezweifeln, bedeutet historische Willkür. Die Frage nach der Historizität Jesu darf und muß mit bestem historischem Gewissen bejaht werden.

Aber meinen Glauben darf und will ich auf die Bejahung dieser Frage nicht gründen. Denn sie beruht auf meiner historischen Einsicht. Und der Glaube würde aufhören, Glaube zu sein, wenn er auf historische Einsicht gegründet würde.

Also würde der Glaube auch die Verneinung der Frage nach der Historizität Jesu Christi gegebenenfalls ruhig hinnehmen können. Er steht und fällt nicht mit der Bejahung oder Verneinung dieser Frage. Und so sehr es, historisch betrachtet, müßiges Spiel ist, ernstlich mit der Verneinung zu rechnen, zur Klarstellung der Glaubensposition ist es ganz nützlich, sich die Situation im Falle solcher Verneinung zu vergegenwärtigen.

Es ist dann zunächst darauf zu achten, daß die Verneinung der Frage nach der Historizität d. h. der historischen Faßbarkeit Jesu einen doppelten Sinn haben kann. Sie kann entweder besagen, daß die Person Jesu historisch nicht faßbar sei, weil unsere Quellen dafür nicht zulangten. Rein historisch sei die

Frage nicht mehr zu entscheiden. Und nur diese Art der Verneinung könnte ernstlich beanspruchen, wenigstens hypothetischer Weise berücksichtigt zu werden. Das übersieht Drews wiederum vollständig. So ist aber zu urteilen, weil ja jedenfalls höchstens die Möglichkeit der Verneinung der Historizität Jesu historisch zu vertreten ist. Daß nun diese Art der Verneinung der Historizität Jesu den Glauben genau genommen gar nicht berührt, liegt auf der Hand. Der Glaube würde erwidern, was rein historisch nicht mehr zu belegen sei, sei um so sicherer dem geschichtlichen Tatbestand des christlich-religiösen Bewußtseins zu entnehmen. In ununterbrochener Reihenfolge der Generationen lasse sich sogar historisch der christliche Glaube bis zur ersten Generation der Christgläubigen — man setze diese nun vor der Mitte oder erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung an — zurückverfolgen, und ganz gleichmäßig weise die christliche Religiosität überall auf eine geschichtliche Persönlichkeit hin, an deren Eindruck die charakteristische Eigenart der christlichen Religion orientiert sei. Wenn nun diese Person selbst historisch nicht mehr faßbar sei, so müsse doch das Zeugnis des christlich-religiösen Bewußtseins als für die Frage entscheidend angesehen werden. Und jedenfalls sei dem Glauben das Glaubenserlebnis selbst eine hinreichende Bestätigung.

Aber die Verneinung der Frage nach der Historizität Jesu kann auch in einem anderen Sinne verstanden werden. Sie kann besagen sollen, daß die Person, auf welche die christliche Religion ihren Ursprung zurückführe und an deren Personbild sie ihren Gottesglauben orientiere, unter den bestimmten historisch faßbaren Umständen, unter den historisch faßbaren zeitlichen und örtlichen Verhältnissen, in welchen sie die christliche Ueberlieferung ansetze, nicht existiert haben könne. So meint es Drews. In dieser Näherbestimmung verläßt die Verneinung der Historizität Jesu, wie vorhin gezeigt, die Grenzen einer historischen Betrachtung und den Boden der historisch unbedingt gebotenen Vorsicht. Sie ist deshalb kritisch auf die soeben besprochene erste Fassung zurückzuführen. Auch der

Glaube kann sich in praxi damit begnügen, diese kritisch notwendige Restriktion vorzunehmen bezw. geltend zu machen. Aber rein prinzipiell betrachtet ist das doch für den Glauben keine conditio sine qua non. Auch wenn ex concessu mit der Nicht-Historizität der Person Jesu Christi im Sinne von Drews gerechnet wird, führt das keineswegs notwendig zur Preisgabe der Position des christlichen Glaubens. Denn unumgängliche Voraussetzung für die Wahrheit des neutestamentlichen Christusbildes ist die Historizität — die historische Faßbarkeit — Jesu überhaupt nicht. Daß das für die Wahrheitsfrage in der oben (S. 78) zuerst besprochenen Richtung gilt, ist nach dem vorher Ausgeführten selbstverständlich. Es gilt aber für die Wahrheitsfrage in bezug auf das neutestamentliche Christusbild auch in der an zweiter Stelle besprochenen Richtung, d. h. auch insofern, als für die spezifisch christliche Religiosität die Wahrheit des Christusbildes die Behauptung der geschichtlichen Einzelwirklichkeit Jesu Christi einschließt. Auch diese letztere — die Behauptung der geschichtlichen Einzelwirklichkeit Jesu — wird nicht schlechthin unmöglich, wenn man die These konzediert, unter den bestimmten historischen d. h. historisch faßbaren Verhältnissen, in welchen die neutestamentliche Ueberlieferung das Personleben Jesu Christi ansetze, könne er nicht existiert haben. Wohl wird dann, historisch betrachtet, die Existenz dieses Jesus Christus überhaupt unwahrscheinlich. Denn seine Existenz unter anderen historischen Verhältnissen — zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Ort oder beides — vorauszusetzen, dazu fehlt jeder konkrete historische Anlaß, wennschon die Möglichkeit dafür offen bleibt. Aber mit der historischen Betrachtung hat es die Stellungnahme des Glaubens zu jener These nicht mehr zu tun. Und da der Glaube der geschichtlichen Einzelwirklichkeit Jesu Christi aus der eigenen Glaubensüberzeugung heraus gewiß ist, würde ihm auch die bloße historische Möglichkeit dieser Einzelwirklichkeit genügen, die ja bei der historischen Unwahrscheinlichkeit noch immer vorbehalten bleibt.

Wie weit in Wirklichkeit auch für diese Möglichkeit die

Grenzen noch immer sind, das kann man sich z. B. durch den Blick auf diejenige Geschichts-Auffassung vergegenwärtigen, für die zum Wesen der Geschichte ihre Zeitlosigkeit gehört. Hugo Münsterberg hat diese Betrachtung, die er auch sonst schon vertreten hatte, neuerdings wieder mit großem Nachdruck geltend gemacht [1]). Der Willenszusammenhang wollender Wesen mache die Geschichte zur Geschichte. Auf diesen Willenszusammenhang der Wesen in ihrer Wollenswirklichkeit komme es an. Der Wille aber setze wohl die Zeit, indes er erfülle sie nicht; er sei außerzeitlich, zeitlos. Und so sei auch die Geschichte zeitlos. Die Geschichte handele von den Wirklichkeiten (den wirklichen Wesen), die in unendlich mannigfaltigen Beziehungen zu den zeitlichen Dingen, selbst aber nicht Ding und nicht zeitlich seien. — Nun vermag ich für meine Person mir diese Betrachtung Münsterbergs nicht anzueignen. Es soll dieser Betrachtung deshalb auch für unseren Zweck keinerlei positiver Wert beigemessen werden. Da es aber doch die Betrachtung eines ernsten Forschers und scharfen Denkers ist, darf ihr ein gewisser kritischer Wert zur Klärung der Probleme zuerkannt werden, wie wir das ja auch bezüglich der Theorie von Drews getan haben. Sobald man nun mit dieser Auffassung von der Zeitlosigkeit der Geschichte rechnen wollte, würden die Grenzen für jene in Frage stehende Möglichkeit, die auch bei der Behauptung der Nicht-Historizität Jesu im Sinne von Drews noch bleibt, sogar recht weite werden. Aber die Möglichkeit als Möglichkeit ist keineswegs an diese Auffassung gebunden. Sie bleibt auch bestehen, wenn man diese Auffassung ablehnt, wie wir es getan haben.

Vor allem aber ist wichtig, festzuhalten, daß die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu Christi nicht einfach mit derjenigen nach ihrer Historizität d. h. ihrer histo-

1) Hugo Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908, S. 149—173. Vgl. desselben Grundzüge der Psychologie, 1. Band, 1900, S. 125 ff. Hier die für diese Auffassung charakteristische These: „Wie weit wir auch das wirkliche Material der Geschichte in seinen Zusammenhängen verfolgen, nirgends können wir die Welt des Zeitlosen überschreiten“ (S. 125).

rischen Faßbarkeit zusammenfällt. Und noch weniger fällt mit der letzteren die Frage nach der Wahrheit des neutestamentlichen Christusbildes zusammen, wie es als geschichtliche Größe in die Gegenwart hineinragt und in dieser unserer Gegenwart jeder religiösen Erfahrung zugänglich und faßbar ist. Diese Frage in ihrem ganzen über die erstgenannte nach der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu Christi hinausgreifenden, wennschon sie einschließenden, Umfange ist die entscheidende Grundfrage für die Beurteilung der christlichen Religion als geschichtlicher Religion.

Denn die christliche Religion ist diejenige Religion, diejenige Form oder Stufenhöhe religiösen Lebens, die unter dem Eindruck des Personbildes Jesu Christi entstanden ist und an eben diesem Bilde des Person- und Heilandslebens Jesu Christi ihre bleibende Norm hat, die Norm nämlich für ihre individuellen Ausgestaltungsformen sowie die Norm für ihre geschichtliche Entwicklung.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung: Die Unzulänglichkeit der Problemstellung von Arthur Drews . . . 1

I. Vorbereitung der richtigen Problemstellung.

Geschichte und Historie in ihrem Verhältnis zu einander 5

Rickerts Auffassung vom Wesen der Geschichte und Geschichtswissenschaft . . . 7

Das Wesen der Geschichte . . . 14

II. Die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger als gewöhnlich zu unterscheiden, nachgewiesen in der Auseinandersetzung

1. mit Lessing . . . 16

2. mit Martin Kähler . . . 20

3. mit Wilhelm Herrmann . . . 29

4. mit Wilhelm Bousset . . . 47

III. Zusammenfassung und abschließende Stellungnahme.

Das neutestamentliche Christusbild als geschichtliche Größe 72

Die Frage nach der Wahrheit des neutestamentlichen Christusbildes . 78

Die Frage nach seiner geschichtlichen Einzelwirklichkeit 79

Die Frage nach seiner Historizität . . . 80

William Dell's Programm einer „lutherischen" Gemeinschaftsbewegung

Von

Theodor Sippell
Pfarrer zu Schweinsberg

Drittes Ergänzungsheft
zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1911

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1911

Alle Rechte vorbehalten

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Herrn Geheimrat D. Dr. **Rudolph Sohm**

in tiefer Verehrung

Einleitung.

Während unsere Kenntnis der politischen Geschichte Englands im Zeitalter Cromwells namentlich durch die wertvollen Arbeiten von Gardiner und Firth in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte gemacht hat, sind wir in der Erforschung der einzigartigen religiösen Entwickelung, die uns erst den Schlüssel zum tieferen Verständnis der politischen Ereignisse gibt, nicht wesentlich über Weingarten [1]) und R. Barclay [2]) hinausgekommen. Weder ist man sich darüber klar geworden, in wie weitem Maße Weingartens schönes Buch einer gründlichen Nachprüfung auf Grund eines wesentlich umfangreicheren Quellenstudiums bedarf, noch ist man daran gegangen, die Fülle des von Barclay fleißig zusammengetragenen, aber mit wenig Verständnis benutzten neuen Materials zu verarbeiten [3]). Es fehlt vor allen Dingen die Einsicht, wie wenig wir im Grunde doch wissen von den chaotischen religiösen Gebilden, die man noch immer — recht unglücklich — unter dem Namen „Independentismus" zusammenfaßt. Wir lassen uns noch viel zu sehr von den oft völlig irreführenden Angaben der Ketzerkataloge beeinflussen, um so mehr, als uns die eigentliche Quellenliteratur nur in sehr beschränktem

1) H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig 1868.

2) R. Barclay, The inner life of the religious societies of the Commonwealth. London 1876.

3) Man vergleiche z. B. den Artikel „Seekers" in HRE [3].

Maße zugänglich ist. Nach den Andeutungen der Streitschriften jener Tage hat z. B. angeblich der Familismus einen großen Einfluß auf weite Kreise ausgeübt. Wie steht es aber mit dieser Behauptung in der Wirklichkeit? Richtig ist nur, daß damals einige familistische Traktate neugedruckt wurden. Sieht man sich die von ihren Gegnern als Familisten bezeichneten Männer näher an, so findet man, daß sie mit dem Familismus ausnahmslos nicht das Geringste zu tun haben. Familismus ist das damals übliche Schimpfwort für die Vertreter der quietistischen Mystik, das ist alles. Der Familismus hatte seine Rolle in England in jener Zeit schon längst ausgespielt. Nicht einmal die Ranters hängen mit den Familisten zusammen, wie Loofs vermutete[1]), sondern höchst wahrscheinlich mit den Loisten.

Auf der anderen Seite kennen wir manche Einflüsse noch gar nicht, die auf die religiösen Vorstellungen jener Zeit eingewirkt haben. Ist es nicht eine Ueberraschung für uns, wenn wir hier einem Mystiker begegnen, der im Anschluß an den Sonnenhymnus des heiligen Franz mit hinreißender Gewalt den Panentheismus predigt[2])? Vor allem — was wissen wir von dem gewaltigen Einfluß, den Luther auf den Independentismus ausgeübt hat? Diesen Faktor hat man bisher überhaupt noch nicht in Rechnung gestellt. Und doch ist das erneute Einströmen lutherischer Gedanken in jenen Tagen von der höchsten Bedeutung. Ein Synkretismus von Luthertum und Mystik ist die Folge, zugleich eine

1) HRE[3] „Familisten". Die dort erwähnte Schrift John Etheringtons aus dem Jahre 1645 bestätigt durch ihren Inhalt vollkommen meine Ausführungen. Der als Haupt der Familisten genannte Giles Randall, früher Vikar zu Easton, war ein Gesinnungsgenosse von D. John Everard und übersetzte mehrere mystische Traktate (Theologia deutsch; „The bright star"; Nicolaus Cusanus, De visione Dei).

2) John Everard, D. D., Some gospel treasures opened. London 1653. Dieser nach Scotus Erigena vielleicht größte Vertreter der englischen Mystik ist außer von Tauler, Erigena und Dionysius Areopagita namentlich von Nikolaus Cusanus und vielleicht auch von Paracelsus beeinflußt.

starke Reaktion gegen den engen gesetzlichen Calvinismus der Puritaner und der Independenten vom Schlage der „dissenting brethren“ [1]). Dabei werden Luthers Gedanken niemals getreu, sondern immer nur in verkürzter, ja verzerrter Gestalt übernommen, das Verfahren der englischen „Lutheraner“ ist durchaus eklektisch. Bei Eaton, dem Begründer dieser Richtung, überwiegt noch der lutherische Einschlag, seine Lehre ist außer von Luther stark von Johann Agricola und Andreas Osiander beeinflußt [2]). Allmählich treten die mystischen Gedanken mehr hervor und zuletzt sind die Grenzen zwischen den „lutherischen“ und den radikal spiritualistischen „Antinomianern“ fast verschwunden [3]). Die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind Tobias Crisp D.D. 1600—44, dessen Predigtsammlungen „Christ alone exalted“ 1643 ff. erschienen und noch 1690 und 1791 neu gedruckt wurden; Mrs. Hutchison, R. Towne, Francis Cornwell, Thomas Collier, Henry Denne, Paul Hobson, William Dell u. a. Auch viele Mystiker, wie John Everard, Giles Randall, Samuel Gorton, John Saltmarsh werden unter die Antinomianer gerechnet. Im ganzen 17. und 18. Jahrhundert dauerte der Kampf gegen diese Richtung fort,

---

1) So nannte man die Vertreter des Independentismus auf der Westminstersynode.

2) John Eaton, geb. um 1575, war von 1604 —1619 Vikar in Wickham Market (Suffolk) und wurde wegen seines „Antinomismus“ abgesetzt. Sein Todesjahr ist unbekannt. Seine Werke konnten erst nach seinem Tode veröffentlicht werden: 1. The discovery of the most dangerous dead faith, London 1641; 2. The honey-combe of free iustification by Christ alone, London 1642. Er führte einen tadellosen Wandel und war mit glänzendem Erfolg um die sittliche Hebung seiner Gemeinde bemüht.

3) Nicht zu übersehen ist, daß auch der Calvinismus den Antinomianern manche Anknüpfungspunkte darbot. Eine Andeutung darüber findet sich bei A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I^4, S. 213 f. Eine gründliche Erörterung dieser schwierigen, aber für das Verständnis des englischen Dissentertums wichtigen Frage wäre sehr erwünscht.

und bis auf die Gegenwart wirken namentlich im Methodismus und in der „evangelical party“ antinomistische Einflüsse im stillen nach. Auch in den Streit zwischen Wesley und Whitefield spielt der Antinomismus hinein, wie wir aus J. W. Fletchers Checks to antinomianism ersehen. Eine eingehende Untersuchung der verschiedenen Arten des Antinomismus würde über die innere Entwickelung des englischen Protestantismus ein ganz neues Licht verbreiten [1]).

Es ist nun von dem höchsten Interesse, wenn von vielen Seiten berichtet wird, daß beim Ausbruch des englischen Bürgerkriegs der Antinomismus in kurzer Zeit eine unerhörte Verbreitung, und zwar vor allem im Heere Cromwells, gefunden habe. Damit stimmt überein, daß die beiden einflußreichsten Prediger im Hauptquartier, William Dell und John

1) Die wichtigsten Gegenschriften gegen den Antinomismus sind: Henry Burton, The law and the gospel reconciled, or the evangelical faith and the moral law, how they stand together in the state of grace. With a brief catalogue of the antinomian doctrines. London 1631. Th. Gataker, Gods eye on his Israel 1645. Th. Welde, A short story of the rise, reign and ruin of the antinomians etc. in New England, London 1644. Samuel Rutherfurd, A survey of the spiritual antichrist, London 1648. H. Witsius, Animadversiones irenicae ad controversias, quae sub infaustis antinomorum et neonomorum nominibus in Britannia nunc agitantur. Utrecht 1696. Sehr beachtenswert ist das Urteil von John Cook, What the Independents would have, London 1647: „If an „Antinomian“ doctrinal do not prove an antinomian practical, he thinks some of those opinions are very comfortable; and learns hereby not to exalt duty too much but to study free grace the more, and [to] believe that the doctrines of justification and satisfaction have never been more clearly taught than by them that have been so called“. Das holländische Gegenstück zu den englischen Antinomianern bilden die am Ende des 17. Jahrhunderts aufkommenden Verschooristen oder Hebreën, deren Zusammenhang mit den englischen Antinomianern von zeitgenössischen holländischen Autoren ausdrücklich bezeugt wird, vgl. M. Leydecker, De verborgenheid des geloofs, Voorr. bl. 6; vor allem auch: J. van Leeuwen, De Antinomianen, of de sekten der Verschoristen of Hebreën, Hattemisten, en aanverwante Buitendijkers, Nederl. Archief voor Kerkelijke Geschiedenis VIII, bl. 57—169.

Saltmarsh, zugleich die berühmtesten Vertreter des „lutherischen“ und des radikal spiritualistischen Antinomismus sind. Das gibt sehr zu denken. Wie nahe liegt es doch zu fragen: Ist der Einfluß Luthers und der Mystik stärker gewesen im Heere der Heiligen oder der Einfluß Calvins? Welche Stellung nahm Cromwell ein? — —

Von noch größerer, ja fundamentaler Bedeutung für das richtige Verständnis der stürmischen religiösen Bewegung jener Tage ist jedoch die Kenntnis der psychologischen Vorgänge, welche dem plötzlichen Umschlag der religiösen Stimmung, dem Uebergang vom massivsten Chiliasmus zum hochgespanntesten Spiritualismus, dem ruhelosen Wandern von einer Form des Gottesdienstes zur andern zugrunde liegen. Am durchsichtigsten ist dieser Uebergangsprozeß bei den Chiliasten. In den weitesten Kreisen erwartete man den Anbruch des tausendjährigen Reiches und der unmittelbaren Herrschaft Christi über seine Heiligen in nächster Nähe. Schon meinte man die Morgenröte jener herrlichen Zeit aus dunkler Nacht, aus Krieg und Blutvergießen hervorbrechen zu sehen und verfolgte an der Hand der Schrift die fortschreitende Erfüllung der Weissagungen. Mit dem Tode Karls I. schien der Thron frei geworden zu sein für Jesus, ihm sollten nun alle Kronen zu Füßen gelegt werden. Mit sehnsüchtigem Verlangen schaute man himmelwärts, bald mußte ja der Herr in Herrlichkeit erscheinen und sein tausendjähriges Reich aufrichten.

Aber mußten sich in der Endzeit, die man im Anbruch sah, nicht auch alle Verheißungen der Propheten erfüllen, die eine neue Ausgießung des Geistes in Aussicht stellten? War nicht geschrieben, dann würden alle von Gott gelehrt sein, Gott werde seinen Geist ausgießen über alles Fleisch und sein Gesetz in die Herzen schreiben, dann werde Erkenntnis die Erde bedecken wie Wasser das Meer bedeckt? Alle kirchlichen Ordnungen verlieren ihre Geltung, kein Priester und kein Amt stehen zwischen den Heiligen und ihrem Herrn, kein äußeres Gesetz hält sie unter seinem

Bann [1]), sondern Christus schreibt sein Gesetz in die Herzen, er lenkt die Heiligen ohne allen Zwang durch seinen Geist und führt den großen Tag der Freiheit der Gotteskinder herauf. In dem himmlischen Jerusalem, das auf die Erde niedersteigt, ist kein Tempel, denn der Herr, der allmächtige Gott, ist der Tempel der Heiligen, und das Lamm. Seine Knechte werden ihm dienen und sein Angesicht sehen und sein Name wird an ihren Stirnen sein. Es wird keine Nacht mehr da sein, und nicht bedürfen sie einer Leuchte oder des Lichts der Sonne; denn Gott der Herr wird sie erleuchten, und sie werden regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sie sind vor dem Stuhl Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel. Und der auf dem Stuhl sitzt, wird über ihnen wohnen. Sie wird nicht mehr hungern noch dürsten; es wird auch nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze. Denn das Lamm mitten im Stuhl wird sie weiden und leiten zu den lebendigen Wasserbrunnen.

Selbst bei dem Vertreter eines grobsinnlichen Chiliasmus, Henry Archer [2]) (The personal reign of Christ upon earth, London 1642), läßt sich dieser Uebergang zum Enthusiasmus beobachten. Im Laufe der Jahre trat unter den Anhängern des Chiliasmus allmählich eine Scheidung ein. Die einen, gewöhnlich Quintomonarchisten genannt, wandten sich dem politischen Parteikampf zu und suchten im Bunde mit den Republikanern Cromwell, und später das erneuerte Königtum der Stuarts, zu stürzen, um dann das Reich der Heiligen unter der unmittelbaren Herrschaft Christi aufzurichten. Ihr bedeutendster Wortführer ist John Canne. Von dem Geiste dieses Quintomonarchismus bekommen wir ein anschauliches Bild durch folgende Zitate aus John Canne, The Time of finding, London 1658: „Die Heiligen haben die Kunst des Betens gelernt. . . Ich erinnere mich aus der Zeit der Bischöfe, wenn damals ein grausamer Ver-

1) Jetzt wird uns das starke Anwachsen des Antinomismus verständlich!

2) Nicht John Archer, wie man gewöhnlich R. Baillie nachschreibt!

folger aufstand, pflegten die guten alten Puritaner zu einander zu sagen: Kommt, laßt uns diesen Feind unseres Herrn Jesu Christi und seines Volkes tot beten! Und ich könnte manches denkwürdige Beispiel dafür anführen, was für einen wunderbaren Erfolg ihr Gebet hatte, wie nämlich die rächende Hand Gottes die Feinde tot schlug unmittelbar nach dem Seufzen und Stöhnen Seines Volkes wider sie. Mögen sich alle neuen Verfolger vorsehen! Zions Kinder schreien Tag und Nacht zu Gott wider sie; und sie haben jetzt die Kunst des Betens gelernt, nämlich niemals zu verstummen, bis sie sie zu Tode gebetet haben, d. h. bis sie Gott dazu gebracht haben, das geschriebene Urteil über sie zu vollziehen. Eine Stimme wird gehört werden vom Himmel wie die Stimme vieler Wasser, und wie die Stimme eines großen Donners. Die Wasser sind von unten, die Donner von oben: so verstehe ich denn unter der Stimme dieser Wasser eine schreckliche Erscheinung und Aufstand von vielem Volk (den Republikanern) für bürgerliche Rechte. Sie schreien „Gerechtigkeit! Gerechtigkeit!“ wider die Bedrücker und Uebeltäter, sie werden wie das wogende Meer nicht eher verstummen oder zur Ruhe kommen, bis sie ihre Freiheit und ihre Vorrechte wieder erlangt haben. Der Donner aber ist von oben, damit sind gemeint die Männer des fünften Reichs, die hochgemut eintreten für die Rechte Jesu Christi, für sein Reich, seine Krone und Würde . . . . Während die Gegner so in Furcht und Verwirrung sind, wird ein glückliches Bündnis geschlossen werden zwischen den Wassern und dem Donner . . . d. h. ein Bündnis zwischen den Republikanern und den Männern des fünften Reichs auf Grund von guten und gerechten Prinzipien. . Diese gesegnete Uebereinkunft des Volkes (Agreement of the People) wird zustande kommen mittelbar durch einige hervorragende und auserlesene Christen, welche die Zeiten verstehen und wissen, was Israel tun sollte, und dies ist die große Stimme vom Himmel, die ihnen zuruft: Steiget herauf!“ u. s. f. [1]).

1) Ausführliche Auszüge aus den Schriften John Cannes finden

In einer ganz anderen Richtung verlief die Entwickelung bei den übrigen Chiliasten. Als die Hoffnungen, die sie auf das Heer der Heiligen und seine Führer gesetzt hatten, sich nicht verwirklichten, ging ihr Enthusiasmus über in spiritualistische Mystik. Sie hatten mit Gewalt des Schwertes das Reich Christi hier auf Erden aufrichten wollen; aber sagt nicht Christus: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, das Reich Gottes ist inwendig in euch? Sie hatten davon geträumt, als die Heiligen Gottes zu herrschen von Ewigkeit zu Ewigkeit; aber hatte nicht Christus seine Jünger verwarnt: Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heißt man gnädige Herrn: ihr aber nicht also! In ihrem fleischlichen Sinn hatten sie ein fleischliches Reich aufrichten wollen, sie hatten den tieferen geistlichen Sinn der göttlichen Verheißungen nicht verstanden. Ist denn nicht dem Herrn längst alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden? Hat er nicht ein Reich, mächtiger und herrlicher als alle Reiche der Welt, in den Herzen der Seinen? Ist er nicht von Anbeginn das Lamm, das erwürget ist von Anfang der Welt, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt[1]?

sich in B. Hanbury, Historical memorials relating to the Independents or Congregationalists, Vol. III, Chap. LXXX and LXXXI. London 1844. Höchst wertvolle Mitteilungen über die politischen Umtriebe der Quintomonarchisten auf Grund von bisher unbekannten Quellen macht Champlin Burrage in der English Historical Review, July 1910.

1) Schon bei Henry Archer a. a. O. findet sich der Begriff „Regnum Christi providentiale auf Grund von Joh. 1 v. 9“. Sehr bedeutsam heißt es in einer anonymen Schrift, The Light and Life of a man in Christ Jesus, London 1646: „That everlasting light, which shineth in upon the darkness of sinful fallen man, hath always shined in and upon the man, as the sun hath always shined in and upon the creation. . . The sun and moon are as sparkling, visible figures of this infinite, everlasting light, who giveth their splendour to every creature that is capable to receive it, and offereth it to the poor and base, as well as to the rich and honourable, as well to the unjust as to the just . . . So that the dayspring and great light, Christ, is risen and come into the world; but „men love darkness rather than light“.

Ist nicht die Geschichte der göttlichen Offenbarung eine fortschreitende Erziehung der Menschheit zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit [1])? Ist nicht alles Vergängliche ein

1) John Saltmarsh, Sparkles of glory 1647, reprinted London 1847, p. 200 ff.: „That which is the pure, spiritual, comprehensive principle of a Christian, is this: —

That all outward administrations, whether as to Religion, or to natural, civil, and moral things, are only the visible appearances of God, as to the world, or in this creation; or the clothing of God, being such forms and dispensations as God puts on amongst men to appear to them in: this is the garment the Son of God was clothed with down to the feet, or to his lowest appearance. And God doth not fix himself upon any one form or outward dispensation, but at his own will and pleasure comes forth in such and such an administration, and goes out of it, and leaves it, and takes up another. And this is clear in all God's proceedings with the world, both in the Jewish Church and State; and Christians now. And when God is gone out, and hath left such or such an administration, of what kind soever it is, be it religious, moral or civil; such an administration is a desolate house, a temple whose veil is rent, a sun whose light is darkened; and to worship it then, is to worship an Idol, an Image, a form, without God, save to him, who (as Paul saith) knows an Idol to be nothing.

The pure, spiritual, comprehensive Christian, is one who grows up with God from administration to administration, and so walks with God in all his removes and spiritual increasings and flowings; and such are weak and in the flesh who tarry behind, worshipping that form or administration out of which God is departed.

ibid. p. 50 f. the great and excellent design or mind of God in all these things, is only to lead out his people, Church, or Disciples from age to age, from faith to faith, from glory to glory, from letter to letter, from ordinance to ordinance, from flesh to flesh, and so to Spirit, and so to more spirit, and at length into all Spirit, when the Son shall deliver up the kingdom unto the Father, and God shall be all, which last transition, or resignation, or resolution of all into the kingdom of God is not, as some think, only when the fulness of times or ages is come, but is transacting and finishing in parts and members of Jesus Christ, till the fulness of the stature of Christ be made up, and the Church become the fulness of him that filleth all in all.

For the day dawns, and the day-star arises in the heart, shining more and more unto perfect day; and he who is the bright and mor-

Gleichnis, alle Geschichte eine ewige Allegorie? Muß nicht Christus in seinen Gläubigen Gestalt gewinnen, in ihnen leben, leiden, auferstehen bis an der Welt Ende? In der Menschenbrust wohnen Himmel und Hölle, Christus und Antichrist. Hier vollzieht sich der ewige Kampf zwischen Geist und Fleisch, hier ist der Schauplatz der neuen Schöpfung, hier neigt sich der Himmel zur Erde, hier und nirgends sonst ist die Hütte Gottes, das himmlische Jerusalem und der Tempel des Geistes. Kündlich groß ist das gottselige Geheimnis: Gott ist geoffenbart im Fleisch.

Hier sehen wir deutlich den Uebergang zum Quäkertum, das ganz wesentlich vergeistigter Chiliasmus ist. Nicht als ob diese Gedanken damals zum ersten Male aufgetaucht wären. Läßt sich doch deutlich seit dem ersten Auftreten John Everards das Anwachsen der Hochflut der quietistischen Mystik beobachten, ihre Gedanken haben schon bei ihm die klassische Ausprägung erhalten. Aber erst in den Stürmen der Revolutionskriege, als die bisherigen kirchlichen und staatlichen Organisationen zusammenbrachen und die hohen Erwartungen, die man auf eine neue Ordnung der Dinge gesetzt hatte, sich nicht verwirklichten, wurden die Herzen vieler empfänglich für die Botschaft von dem innerlichen Gottesreich und seinem stillen Frieden. Die sehnsüchtige Erwartung, mit der sie nach dem in den Wolken des Himmels kommenden Herrn ausgeschaut hatten, löste sich in dem beseligenden Gefühl, daß Christus in den Herzen seiner Gläubigen lebendig gegenwärtig ist. Sie fanden die ewige Ruhe der Heiligen schon hier auf Erden [1]).

ning Star, is still shining into the glory of the Sun of righteousness, and the light of the Moon shall become as the light of the sun, and the light of the Sun as the light of seven days, till the Lord God himself be the everlasting light, and our God our Glory."

1) R. Baxters „The Saints' everlasting rest" ist im Gegensatz hierzu das ausgeprägteste Jenseitschristentum und bedeutet die völlige Absage an j e d e Form des Chiliasmus. Man sieht aber auch

Wirklich begreifen und in ihrer geschichtlichen Bedeutung beurteilen lassen sich alle diese religiösen Strömungen, die wir unter dem Namen Independentismus zusammenfassen, im Grunde doch nur im Rahmen einer Dogmengeschichte des englischen Protestantismus, die aber wohl noch für lange Zeit ein frommer Wunsch bleiben wird. Der verborgene geschichtliche Einfluß bis auf die Gegenwart ist stärker, als man gemeinhin annimmt[1]). Einstweilen haben wir genug damit zu tun, erst einmal den Sammelbegriff „Independentismus" in seine einzelnen Bestandteile zu zerlegen.

So wollen auch die folgenden Blätter nicht anders aufgenommen werden als ein erster Versuch, einen bisher unbekannten Zug im Bilde des englischen Independentismus etwas deutlicher hervortreten zu lassen. William Dells nahe Verwandtschaft mit dem Quäkertum lasse ich hier beiseite, da sie an anderer Stelle behandelt werden soll. Auf sein Verhältnis zu Cromwell gehe ich ebenfalls nicht ein, so verlockend diese Aufgabe auch erscheinen mag. Cromwells Reden und vielleicht auch seine kirchlichen Reformversuche — ich denke dabei vor allem an die von ihm angeordnete Visitation der Prediger — haben viel Verwandtes mit William Dells Ideen, und nahe persönliche Beziehungen haben zwischen beiden Männern bis zuletzt bestanden. Andererseits ist nicht zu verkennen, daß in sehr wichtigen Fragen Cromwell einen abweichenden Standpunkt einnimmt. So lange wir Cromwells Religion noch nicht besser ergründet haben, getraue ich mich nicht, über sein Verhältnis zu William Dell ein Urteil abzugeben.

Nicht umgehen ließ sich dagegen die eingehende Erörterung der Frage, ob William Dells kirchliches Reformprogramm,

---

an dieser Reaktion, eine wie beherrschende Bedeutung der Chiliasmus in den Tagen des Sturmes und Dranges gehabt haben muß.

1) Ich mache hier nur auf das enge Verhältnis aufmerksam, in welchem John Wesley zu dem „arminianischen" Independenten John Goodwin steht.

das sich ganz und gar auf Luthers Anschauungen gründet und sich vielfach wörtlich an Luthers Ausführungen anschließt, auch wirklich als eine treue Interpretation von Luthers Gedanken angesehen werden darf. Da ich mich hierbei auf ein Gebiet wagen mußte, das meinen Studien bisher fern gelegen hat, muß ich für diesen Teil meiner Arbeit besondere Nachsicht erbitten.

William Dells Leben und Schriften [1])

William Dell mag um das Jahr 1607, wir wissen nicht wann und wo, geboren sein. Er studierte in Cambridge, war Mitglied, später Fellow des Emmanuel College, wurde 1627—28 B. A. und 1631 M. A. Vielleicht schon 1631 ist er Sekretär Lauds, der damals noch Bischof von London, aber schon Kanzler der Universität Oxford, Mitglied des geheimen Rats, der Sternkammer und der hohen Kommission war. Er blieb auch in dieser Stellung, als Laud Erzbischof von Canterbury wurde. Wir wissen nicht, wann er sich von Laud getrennt und den Independenten angeschlossen hat. Von der Schlacht bei Naseby (14. Juni 1645) bis zur Einnahme von Oxford (24. Juni 1646) war er Feldprediger im Hauptquartier von Fairfax und Cromwell. Am 15. Januar 1646 vollzog er die Trauung Iretons mit Cromwells Tochter Bridget in Holton bei Oxford. Am 7. Juni 1646 entwickelte er in einer Predigt vor Fairfax und dessen Offizieren zum ersten Mal sein kirchliches Reformprogramm, danach am 25. November desselben Jahres nochmals in einer Predigt vor dem Unterhaus. Nach der Einnahme von Oxford wurde er mit andern dazu ausersehen, die dortige Universität zu reformieren. Am Morgen vor der Hinrichtung Karls I. bot er diesem seine Dienste als Seelsorger an, wurde aber abgewiesen. Endlich wurde er am 4. Mai 1649 auf Bitten der Fellows des Gonville

1) Die Angaben über William Dells Leben sind entnommen dem Artikel über William Dell im Dict. of Nat. Biogr. Dells Schriften zitiere ich nach der Gesamtausgabe von 1816 und 17.

und Caius College in Cambridge von dem Parlament zum Master dieses College ernannt. Diesen Posten bekleidete er zur großen Zufriedenheit der Cromwellschen Regierung bis zum 11. Mai 1660. Er säuberte sein College von allen royalistisch Gesinnten. Großes Aufsehen erregte eine von ihm im Jahre 1653 gehaltene Predigt, in welcher er unter Berufung auf Luther eine radikale Reform der Universitäten forderte. Mindestens seit 1645 hatte er die Pfründe von Yelden in Bedfordshire inne, die er auch während seiner Mastership beibehielt, aber nach der Restauration im Jahre 1662 verlor. Er starb im Jahre 1664 und wurde auf seinen eignen Wunsch in ungeweihter Erde in einem Dorngestrüpp begraben. Von seinen Zeitgenossen, die ihn einen Familisten und Antinomianer nannten, fühlte er sich nicht verstanden, er ging seine einsamen Wege in der Gewißheit, daß er seiner Zeit weit vorausgeeilt sei. Resigniert beschließt er eine seiner Schriften mit den Worten:

„Praesens male iudicat aetas, Iudicium melius posteritatis erit“ [1]).

Dells Schriften wurden bei seinen Lebzeiten und auch nach seinem Tode immer wieder aufgelegt und namentlich in den Kreisen der Quäker, aber auch der Methodisten viel gelesen. Noch 1773 und 1816/17 wurde ein Neudruck veranstaltet; Auszüge sind aufgenommen in Wesley's Christian Library ed. 1827, vol. VII. Die beiden Oktavbände der Ausgabe von 1816/17 enthalten 827 Seiten.

Verzeichnis der Schriften William Dells:

1. Christ's Spirit a Christian's Strength; or a plain discovery of the mighty and invincible power that all believers receive through the gift of the Spirit. First held forth in two sermons on Acts I. 8; and after published for the instruction and use of those that are spiritual, Anno 1645.

1) Right Reformation p. 71.

By William Dell, Minister of the Gospel of Jesus Christ at Yelden, in the county of Bedford. Zuerst gedruckt London 1645 mit anderem Titel: Power from on high.

2. Uniformity Examined, whether it be found in the gospel or in the practice of the Churches of Christ. London 1646 (1645 o. s.).

3. The Building, Beauty, Teaching and Establishment of the truly christian and spiritual Church, represented in an exposition on Isaiah 54, from Verse 11 to 17. Preached to his Excellency Sir Thomas Fairfax, and the general officers of the army, with divers other officers, and soldiers, and people, at Marston; being the Head-quarter at the Leaguer, before Oxford, June 7, 1646. By William Dell, Minister of the Gospel, attending on his Excellence, Sir Thomas Fairfax, in the Army. Together with a faithful testimony touching that valiant and victorious army, in the Epistle to the Reader. London 1646.

4. Right Reformation: or the reformation of the church of the New Testament, represented in gospel light. In a sermon preached to the Honorouble House of Commons, on Wednesday, Nov. 25, 1646. London 1646.

5. The doctrine of the Sabbath, as it hath been believed and taught by ancient and eminent christians, collected word for word out of their own writings; and now tendered to the consideration of all the godly, especially to the Parliament, to direct them in their intended act for the due and strict observation of the Lord's day.

6. The Way of True Peace and Unity in the true church of Christ. In all humility and bowels of love presented to them. London 1649 (1648 o. s.).

7. The Crucified and Quickened Christian: or a discourse on Galatians II. 19, 20, which for the sum and substance of it was first spoken briefly at his Excellency's, the Lord General Cromwell's house, and was after more largely delivered in Clement's parish in Cambridge. And is now made public for the justification of the truth,

the profit of the faithful, and the stopping the mouth of iniquity. London 1652.

8. The Stumbling Stone, or a discourse touching that offence which the world and wordly Church do take against

1. Christ Himself.
2. His true Word.
3. His true Worship.
4. His true Church.
5. His true Government.
6. His true Ministry.

Wherein the University is reproved by the Word of God. London 1653.

9. Βαπτισμῶν Διδαχή: or, the Doctrine of Baptisms; reduced from its ancient and modern corruptions, and restored to its primitive soundness and integrity; according to the word of truth, the substance of faith, and the nature of Christ's kingdom. London 1652.

10. The Trial of Spirits, both in teachers and hearers. Wherein is held forth the clear discovery, and certain downfal of the carnal and antichristian clergy of these nations. Testified from the word of God to the University Congregation in Cambridge. Whereunto is added, a plain and necessary confutation of divers gross errors, delivered by Mr. Sydrach Simpson, in a sermon preached to the same congregation at the commencement, Anno 1653. Wherein, among other things, is declared that the Universities, according to their present statutes and practices, are not, as he affirmed, answerable to the schools of the prophets in the time of the law; but rather to the idolatrous high places. And that human learning is not a preparation appointed by Christ, either for the right understanding, or right teaching the Gospel.

With a brief testimony against Divinity Degrees in the Universities.

As also, Luther's testimony at large upon the whole matter. And lastly, the right reformation of learning, schools, and universities, according to the state of the gospel, and the light that shines therein.

All necessary for the instruction and direction of the faithful in these last times. London 1653.

11. A vindication of certain citizens. London 1646.

12. Vindiciae Academiarum. 1654. (Gegenschrift ?)

13. The increase of Popery in England . . . intended to be published in 1667, but seized at the press. London 1681.

Die drei letzten Schriften, die nicht in die späteren Gesamtausgaben übergegangen sind, befinden sich im Brit. Museum und konnten für diese Arbeit nicht benutzt werden.

William Dells kirchliches Reformprogramm

William Dell hat sein kirchliches Reformprogramm in folgenden Schriften niedergelegt: Uniformity examined, The building, beauty, teaching, and establishment of the truly Christian and spiritual Church, Right Reformation, The way of true peace and unity und The stumbling-stone. Das pädagogische Reformprogramm ist enthalten in der Schrift: The trial of spirits. Da die Aeußerungen William Dells in seinen verschiedenen Schriften ein ganz einheitliches Bild ergeben, genügt es der folgenden Darstellung die Schriften Right Reformation, The way of true peace und The trial of spirits, die alles Wesentliche enthalten, zugrunde zu legen. Selbstverständlich war es bei den bedauerlich geringen Beständen unserer deutschen Bibliotheken an der einschlägigen englischen Literatur geboten, sehr ausführliche Auszüge und Zitate zu geben.

1. Die Predigt über die rechte Reformation der Kirche[1])

In der Zeit des Gesetzes gab es äußere Pflichten, Verrichtungen, Zeremonien und Opfer, und strenge Gesetze, die bei Todesstrafe ihre Beobachtung einschärften — aber trotz alledem kam keine wahre Reformation zustande: unter all der äußerlichen Religion blieben die Menschen im Innern so verderbt und böse wie die Heiden. Aeußerlich beschnitten waren sie im Herzen unbeschnitten, äußerlich gewaschen,

1) Right Reformation p. 1—71.

innerlich unrein. Trotz allem Blut der Ochsen und Böcke blieben die Sünden in ihrem Gewissen. Erst als Christus mit dem Dienst des Geistes kam, kam auch die Zeit der Reformation.

Diese rechte evangelische Reformation ist das Ertöten und Zerstören aller Sünde, Lust, Verderbtheit in den Gläubigen und Erwählten durch die Gegenwart und Wirkung der Gerechtigkeit Gottes, die in ihren Herzen durch Glauben wohnt.

Diese Reformation ist geistlicher Art. Aber die Reformation der bürgerlichen und kirchlichen Zustände ist bloß eine fleischliche Reformation, gewirkt durch die Macht von Fleisch und Blut, und besteht in äußeren und fleischlichen Dingen.

Es ist eine innere Reformation. Sie ergreift Herz und Seele, ändert, erneuert, bessert den inneren Menschen, denn wenn das Herz gebessert ist, ist alles gebessert. Daher kümmert sie sich nicht viel um äußere Formen, äußere Gleichförmigkeit, sondern allein um die Reform des Herzens. Wenn das Herz richtig ist mit Gott, wird sich schon die rechte äußere Form finden. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten", von irgend welcher äußeren Form sagt Christus kein Wort. Gott verheißt: „Ich will mein Gesetz in ihre Herzen schreiben!" Wenn Gott die Kirche reformieren will, beginnt er mit den Herzen, und wenn er die Herzen reformieren will, legt er sein Wort in sie, und dies lebendige Wort vollbringt das Werk.

Aber die bürgerlich-kirchliche Reformation ist bloß äußerlich, sie müht sich ab, den äußeren Menschen in äußeren Dingen zu bessern. Sie ist sehr geschäftig hinsichtlich der äußeren Formen, äußeren Ordnungen, äußeren Verwaltung, des äußeren Bekenntnisses und der äußeren Uebung und meint eine große Reformation zuwege gebracht zu haben, wenn diese Dinge etwas schöner und gleichförmiger geworden sind; mag auch das Herz dabei so sündig, ruchlos und verderbt bleiben wie zuvor. Sie gleicht der Reformation der

Schriftgelehrten und Pharisäer, der offenbaren Heuchler, welche nur das Auswendige der Schüssel reinigten, aber den Schmutz und Unflat darin ließen.

Es ist eine durchgreifende Reformation. Sie bessert den ganzen Menschen, nicht nur die Seele, sondern auch den Leib, ja den innersten Geist. Sie bessert die Sünden ganz, nicht nur die äußeren, sondern auch die inneren. Sie bessert die Sünden, die selten an das Tageslicht kommen, den Atheismus, die Unwissenheit in göttlichen Dingen, den Hochmut, eitlen Ruhm, die Selbstsucht, Heuchelei, den fleischlichen Sinn und all die bösen Lüste des Fleisches und des Geistes. Sie bessert nicht nur das Böse, sondern auch das Unvollkommene in uns; sie nimmt hinweg unsere eigne Kraft, unsere Weisheit und Gerechtigkeit durch das Einströmen von Gottes Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit.

Aber die bürgerlich-kirchliche Reformation bessert nur halb, sie erstreckt sich nur auf den Leib und bringt den in Ordnung, aber reicht nicht an die Seele, viel weniger an den innersten Geist. Sie bessert allein die äußeren und groben Sünden, die offenkundig sind, aber den größten Teil der Sünde läßt sie im Herzen.

Es ist eine machtvolle und kräftige Reformation. Sie wird durch Gottes Kraft, durch die rechte Hand seiner Gerechtigkeit im Menschen gewirkt. Keine Sünde, Lust, Verderbtheit kann diesem Werk Gottes widerstehen. Sie ändert die innerste Natur der Menschen, macht aus Löwen Lämmer, aus Wölfen Schafe, aus Raubvögeln Tauben, aus Wildlingen Apfelbäume, aus fleischlichen und sündigen Menschen geistliche und gerechte.

Aber so mächtig die evangelische Reformation ist, so kraftlos ist die bürgerlich-kirchliche. Sie zieht den Menschen nur Schafskleider an, was leicht geschehen ist, läßt sie aber darunter Wölfe bleiben.

Die evangelische Reformation ist eine beständige Reformation. Sie hört nicht eher auf, bis alles vollkommen ist. So lange die göttliche Natur in uns wohnt, so lange bes-

sert sie unsere Natur, bis auch die ganz göttlich, bis der natürliche Mensch geistlich geworden ist.

Aber die bürgerlich-kirchliche Reformation macht zuerst einen großen Lärm und Tumult in der Welt und liegt dann still wie ein Stein. Sie reformiert die Staaten und Reiche zum eignen Vorteil, Ehre, Macht, Nutzen der Menschen. Wenn die Menschen erst ihre eignen Zwecke erreicht haben, hört ihr Eifer auf. Sie bringt die Menschen zu gewissen äußeren Ordnungen und Uebereinstimmungen, und dann dreht sie sich weiter wie ein Mühlenrad, immer auf demselben Fleck. Sie bessert nur für eine Zeitlang, nicht beständig, denn wenn der äußere Zwang nachläßt, kehrt die Natur zu ihrem eigenen Lauf zurück.

Wem aber ist dieses Werk der evangelischen Reformation übertragen? Keinem Andern als Jesus allein. Er ist der Dominus fac totum, wie man sagt. Alle Dinge sind ihm übergeben. Das gilt in erster Linie von der Kirche. Und das ist hundertmal besser für die Kirche, als wenn ihre Reformation allen Fürsten und Obrigkeiten in der Welt übergeben wäre. Dies Werk gebührt Christus allein. Er ist voll Liebe und Erbarmen für seine Kirche. Er wird das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht nicht auslöschen. Doch wenn Fremde, denen die Kirche nicht eigen ist, das Werk der Reformation angreifen, was für eine Verwüstung richten sie in der Kirche an! wie verwunden, bedrohen, strafen und zerstören sie ohne Rücksicht auf alle die schwachen und bekümmerten Heiligen, die da ringen mit manchen Zweifeln, Befürchtungen, Todeskämpfen, Verderbnissen, Versuchungen, bis sie gar ereilt werden von den Schatten des Todes! Wie verfolgen sie diejenigen, die schon geschlagen sind, und bekümmern noch mehr, die schon verwundet sind!

Nein, der Herr allein kann seine Kirche reformieren. Er hat auch allein die Macht dazu. Es ist ein Werk, so schwer wie die Erlösung selbst. Wenn alle Engel des Himmels das Werk der Reformation unternehmen wollten, würden sie

darunter zusammenbrechen; wie viel mehr die Mächte dieser Welt! Christus muß sterben, um die Kirche zu erlösen, und er muß leben, um sie zu reformieren. Eben darum, weil Christus selbst das Werk der Reformation seiner Kirche unternommen hat, muß es zustande kommen. Wie keine Macht der Erde ihm dabei helfen kann, so können auch alle höllischen Mächte sein Werk nicht hindern. Wieviele er für Gott erkauft hat durch sein Blut, die will er auch alle reformieren durch seinen Geist zu seiner Zeit.

Und durch welche Mittel bringt Christus dieses Werk zustande? Durch das Wort und durch den Geist.

Durch das Wort. Durch das Wort tut Christus alles in seinem Reich: hierdurch beruft und verstößt er, bindet und löst er, tröstet und schreckt er, erleuchtet und verblendet er, tötet er und macht lebendig, rettet und verdammt er. So auch, wenn Christus die Kirche reformiert, kommt er nicht mit weltlicher Gewalt und Waffen, sondern allein mit dem Worte Gottes in seinem Munde, das lebendig und kräftig ist. Wie er selbst hin und her zog und das Wort predigte, so sendet er auch seine Jünger aus, daß sie durch die Predigt des Wortes die Welt reformieren sollen. Es waren arme unwissende Menschen, und doch, welche Wunder haben sie durch die Macht des Wortes vollbracht! So laßt auch uns lernen auf das Wort uns zu verlassen bei der Reformation der Kirche.

Aber dies Wort ist nicht das Wort des Gesetzes, sondern das Wort des Evangeliums. Dies Wort wirkt Glauben, und der Glaube ergreift das Wort. Das lebendige und ewige Wort wohnt in unseren Herzen durch den Glauben, es verändert uns, daß wir ihm gleich werden, wie das Feuer das Eisen glüht und feurig macht. So ist also das Wort, durch welches Christus reformiert, nicht das Wort außer uns, wie das Wort des Gesetzes ist, sondern das Wort in uns, wie geschrieben steht: „Das Wort ist dir nahe, ja in deinem Munde und in deinem Herzen, und dies ist das Wort des Glaubens." Wenn du unter dem Wort viele Jahre lebst, und

es kommt nicht in dein Herz, wird es dich nicht ändern noch bessern.

Das Evangelium bessert, weil es nicht allein Christi Gerechtigkeit offenbart, sondern uns auch mitteilt. Deshalb, weil es Gerechtigkeit wirkt, heißt es das Wort der Gerechtigkeit. Es bringt uns Christus, die Gerechtigkeit Gottes. Und wenn die im Evangelium enthüllte Gerechtigkeit Gottes zu uns kommt und in uns wohnt, welch eine Reformation der Sünde muß dann erfolgen!

Das Evangelium bessert, weil es uns Christus zeigt; und dadurch, daß es uns Christus zeigt, wandelt es uns in sein Bild. Je mehr wir Christus im Evangelium sehen, um so mehr werden wir ihm ähnlich.

Das Evangelium zeigt uns Gott in Christo in all seiner Herrlichkeit und wandelt uns in die Herrlichkeit Gottes, die uns darin gezeigt wird. „Nun aber spiegelt sich“ — der Spiegel ist das Evangelium —„ in uns allen des Herrn Klarheit, mit aufgedecktem Angesicht; und wir werden verkläret in dasselbige Bild, von einer Klarheit zu der andern, als vom Herrn, der der Geist ist.“

Nur das Wort des Evangeliums kann bessern. Alle Gesetzespredigt kann weder Glauben wirken noch Gerechtigkeit mitteilen noch den Menschen in Gottes Bild wandeln.

Das zweite Mittel, durch welches Christus seine Kirche reformiert, ist der G e i s t.

Der Geist begleitet das Wort bei der Verkündigung des Evangeliums, deshalb wird das Evangelium genannt der Dienst des Geistes, das ist, das Wort und der Geist in ihrer einheitlichen Zusammenwirkung (in union and operation). In dem Gesetz war der Buchstabe ohne den Geist, es konnte deshalb nichts erreichen, aber in dem Evangelium sind Wort und Geist immer verbunden; daher sagt Christus: „Die Worte, die ich rede, sind Geist und Leben“, d. h. sie kommen von dem Geist und bringen den Geist mit sich. Dieser Geist, der in dem Wort des Evangeliums gegenwärtig ist und darin wirkt und dadurch gegeben wird, bessert gewaltig und wird

deshalb genannt der Geist des Gerichts und des Feuers; und der Herr verhieß lange zuvor im Hinblick auf diese Zeit der Reformation, seinen Geist auf alles Fleisch auszugießen und so alles Fleisch zu bessern. Der Geist bessert aber das Fleisch, indem er alle Sünde und Verderbtheit, allen Irrtum und falsche Lehre hinwegnimmt und verbrennt, und sodann, indem er das Fleisch verwandelt und sich ähnlich, d. h. geistlich, himmlisch, heilig, sanft, gut, liebevoll usw. macht.

Mit gewichtigen Gründen und mit steter Berufung auf Luther wird die Frage erneut zurückgewiesen: Mag nicht die geistliche Kirche Christi mit weltlicher Macht reformiert werden?

1. Gewaltsame Reformation paßt nicht zum Evangelium, denn das Evangelium ist eine Botschaft des Friedens, und nicht der Gewalt und des Grimmes. Sie paßt nicht zu Christi Reich, denn Christi Reich ist geistlich, Fleisch und Blut kann nichts dazu beitragen.

2. Die Gläubigen, als die Untertanen dieses Reichs, sind ein geistliches Volk, daher außerhalb des Bereiches eines äußeren Zwanges. Man könnte ebenso gut die Engel des Himmels unter eine äußere und weltliche Gewalt bringen, wie die Gläubigen, die vom Geist geboren und darum geistlicher sind als jene. Als ein geistliches Volk sind sie auch ein williges Volk. Was braucht man äußere Gewalt um ein Volk zu zwingen, das durch den Geist schon willig gemacht ist? Wer nicht willig ist, gehört nicht zu Christi Reich, sondern zu der Welt.

3. Durch eine gewaltsame Reformation wird nur eine menschliche Institution aufgerichtet, denn die weltliche Macht reformiert durch die Klugheit der Welt, sie macht menschliche Gesetze in der Kirche und richtet menschliche Autorität darin auf — das ist wider Gottes Ehre und Autorität.

4. Sie bringt die Menschen zu einem blinden Gehorsam unter Androhung von zeitlicher Strafe, wie im Papsttum.

5. Sie macht die Menschen zu Heuchlern, nicht zu

Heiligen. Sie zwingt den Leib und läßt das Herz, wie es war. Denn das Herz läßt sich nicht zwingen durch äußere Gewalt, sondern nur durch die innere Kraft der Wahrheit.

6. Sie verursacht Verwirrungen und Unruhen in der Welt.

7. Christus selbst gebrauchte keine äußere Gewalt, denn er ist sanftmütig und von Herzen demütig. Er tat alles durch das Wort. Er sandte seine Jünger aus, nicht daß sie äußere Gewalt üben, sondern das Wort predigen sollten. Er verwies seinen Jüngern den fleischlichen Eifer, als sie wollten Feuer vom Himmel fallen lassen auf die, welche sie nicht aufnehmen wollten.

Der Schluß der Predigt klingt aus in Ermahnungen an die gegenwärtigen Gewalthaber:

Mengt nicht Christi Reich und die Reiche der Welt unter einander! Laßt eure Hände vom Werk der kirchlichen Reformation! Stört nicht die öffentlichen und privaten Versammlungen der Heiligen und zerstreut sie nicht, sonst wird Christus euch zerstreuen! Hindert nicht den freien Lauf des Evangeliums und den Dienst des Geistes! Wir wollen gern alles mit euch tun und leiden; wir wollen freudig mit euch laufen durch Ehre und Unehre, durch Ruhm und Schande, durch Gewinn und Verlust, durch Unruhe und Stille, durch Krieg und Frieden, durch Leben und Tod, und verlangen nichts für uns, nisi unicum verbum Domini, nur das Wort Gottes in seiner Reinheit und Freiheit zu predigen, zu verkünden, zu bekennen, zu befolgen, zum Ruhme Gottes und seines eingeborenen Sohnes, zum Heile seines Reiches und dieses Reiches!

2. Der Weg des wahren Friedens[1]).

Das in der Predigt über die Reformation der Kirche aufgestellte Programm wird des näheren ausgeführt in der Schrift „Der Weg des wahren Friedens und der wahren Einheit in der wahren Kirche Christi“.

1) The way of true peace p. 1—164.

Der Verfasser beginnt mit einem Hinweis auf die vielfältigen Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten unter den Gläubigen. Er will einen Weg des Friedens zeigen, den er in Gottes Wort gefunden hat.

Es ist nicht ein Weg des Friedens zwischen der Kirche und der Welt, auch nicht zwischen den geistlichen und fleischlichen Kindern der Kirche. Es handelt sich allein um den Frieden der w a h r e n Kirche.

I. Was ist die wahre Kirche?

Die wahre Kirche ist nicht die ganze Menge des Volkes, sei es gut oder böse, das sich vereinigt zu einer äußeren Form oder Weise des Gottesdienstes; denn in dieser Kirche sind Hurer, Abgöttische, Diebe, Mörder und alle Arten von gottlosen und ungläubigen Menschen. Die wahre Kirche des Neuen Testaments ist nicht eine äußere oder sichtbare Gemeinschaft, kann auch nicht erkannt werden durch Sehen, Fühlen oder irgend einen äußeren Sinn, sondern sie ist eine geistliche und unsichtbare Genossenschaft, vereinigt in der Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.

Diese wahre Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, nicht in weltlichen oder menschlichen Dingen, sondern in göttlichen Dingen. Wie die Gläubigen vereinigt sind mit dem Vater und dem Sohne, haben sie darin auch ihre Gemeinschaft untereinander.

Diese wahre Kirche Gottes unterscheidet sich von den Kirchen der Menschen in sehr vielen Dingen.

Man wird ein Mitglied der menschlichen Kirchen entweder durch eigne Ueberzeugung oder durch Ueberredung oder durch Zwang, mit einem Wort: durch den Willen von Menschen. In die wahre Kirche kommt man allein durch das Ziehen Gottes des Vaters und durch seinen Ruf, nach seinem Vorsatz.

Man wird ein Mitglied der menschlichen Kirchen durch ein äußeres Glaubensbekenntnis. In die wahre Kirche kommt man allein durch eine neue Geburt von Gott und seinem Geist.

In den Kirchen der Menschen sind mehr Böse als Gerechte. Aber in dieser wahren Kirche Christi sind sie alle ohne Ausnahme gerecht, denn alle ihre Sünden sind ihnen vergeben, und sie sind erlöst und gewaschen mit dem Blut des Lammes.

In den Kirchen der Menschen werden die Menschen bloß von Menschen, ihren Häuptern und Leitern, gelehrt, von deren Urteil sind sie abhängig und folgen ihm in allen Dingen. Aber in der wahren Kirche sind alle von Gott gelehrt.

In den Kirchen der Menschen ist der größte Teil von Gott gehaßt und verworfen. Aber in der wahren Kirche sind alle Glieder Gott so lieb wie Christus, mit dem sie ein Fleisch und Geist sind.

Die Kirchen der Menschen sind von Menschen gebaut. Aber die wahre Kirche ist allein von Christus gebaut.

Die Kirchen der Menschen sind alle mehr oder weniger die Wohnung des Antichrists. Aber die wahre Kirche ist erbaut zu einer Wohnung Gottes im Geist.

Die Kirchen der Menschen sind so groß, wie die Menschen sie machen können. Aber die wahre Kirche, das Reich des Sohnes, ist nur die Vorstufe des Reiches des Vaters, niemand gehört dazu, der nicht zum Reiche des Vaters berufen ist.

Die Kirchen der Menschen schließen sich zusammen durch einen äußeren Bund oder ein gegenseitiges Uebereinkommen. Die wahre Kirche wird dadurch zu einer Gemeinschaft, daß ihre Glieder mit Christus vereinigt sind; sobald sie mit ihm eins sind, sind sie auch untereinander eins in ihm. Das ist ein festeres Band der Gemeinschaft als irgend ein äußerer Bund.

Die Kirchen der Menschen haben menschliche Beamte, die kraft natürlicher und erworbener Fähigkeiten handeln und alles tun mit Hilfe von Studieren, Lernen und dergl. Aber in der wahren Kirche haben Christus und der Geist allein das Amt, und Menschen nur insoweit, als Christus und der Geist in ihnen wohnen und sich offenbaren. Wer auch das Werkzeug sein mag, Christus ist der einzige Prediger des Neuen Testaments.

In den Kirchen der Menschen wird das Regiment auf die Schultern von Menschen gelegt, sei es von einzelnen, wie beim Papst und Erzbischof, oder von vielen zusammen, wie bei dem allgemeinen Konzil oder einer nationalen Synode. In der Kirche Christi aber ruht das Regiment auf Christi Schultern. In der durch Christus versammelten Kirche ist Christus immer gegenwärtig. Während die wahre Kirche es für eine genügende Autorität hält, daß sie Christus und sein Wort als Grundlage ihres Handelns hat, wollen die Kirchen der Menschen nichts tun ohne die Autorität der Obrigkeit oder der Synode, mag auch Gottes Wort noch so klar sein. Denn in der Religion nehmen sie mehr Rücksicht auf die Autorität der Menschen, als auf die Autorität Gottes.

Die Kirchen der Menschen stellen sich immer eine über die andere. Aber die Versammlungen der wahren Kirche sind alle von gleicher Würde, sie haben Christus und den Geist in gleicher Weise bei sich und in sich gegenwärtig. Daher können die Gläubigen der einen Versammlung nicht sagen, sie hätten Macht über die Gläubigen einer anderen Versammlung.

Endlich, die Kirchen der Menschen werden sicherlich von den Pforten der Hölle, von Sünde und Tod überwunden werden. Aber die wahre Kirche Christi, ob auch die Pforten der Hölle immer dagegen ankämpfen, wird niemals überwunden werden, nach dem Wort der Verheißung.

Aber wenn die Kirche unsichtbar ist, wie können wir sie erkennen? wie können wir ihre Glieder werden?

Die wahre Kirche, der Leib Christi, wird auf keinem anderen Wege erkannt, als Christus, ihr Haupt. Christus aber wird erkannt durch die Offenbarung des Vaters, nicht durch Fleisch und Blut. So auch die Glieder seiner Kirche. Christus wurde daran erkannt, daß der Geist auf ihm ruhte. So wird die Kirche Christi daran erkannt, daß der Geist zu ihr kommt und auf ihr ruht. Wer den Geist nicht hat, gehört nicht zur Kirche. Christus wurde erkannt an den Werken, die er tat. So wird auch die Kirche daran erkannt, daß

sie Christi Werke tut. Man sieht also: obgleich die wahre Kirche geistlich ist und nicht durch äußere Sinne wahrgenommen werden kann, so haben wir doch gewisse Zeichen ihrer geistlichen Gegenwart, aus denen wir schließen können, daß in diesem oder jenem Platze einige Glieder von ihr da sind. Wie die Seele des Menschen geistlich und unsichtbar ist und mit unseren Sinnen nicht wahrgenommen wird, wir aber doch gewisse Zeichen ihrer Gegenwart haben in den Wirkungen und Handlungen der Seele im Körper, wie z. B. im Gebrauch der Vernunft, des Verstandes, der Rede, so kann gleicherweise die unsichtbare Kirche erkannt werden an gewissen Zeichen, wie am Wort des Glaubens, am Leben Christi, an der Gegenwart und den Wirkungen seines Geistes usw.

Aber wie können wir Glieder einer solchen geistlichen und unsichtbaren Kirche werden?

Antwort: Ist nicht Christus ein geistliches und unsichtbares Haupt? Und wie kannst du dich diesem Haupt anschließen? Sicherlich unser Anschluß an Christus, das Haupt, und an die Kirche, seinen Leib, ist von gleicher Art. Nur durch Glauben und den Geist schließen wir uns diesem Haupte an, und nur durch Glauben und den Geist schließen wir uns diesem Leibe an. So ist es nicht schwieriger, ein Glied der geistlichen und unsichtbaren wahren Kirche als ein Glied am Haupte Christus zu werden. Und wie es dem Herrn in der vorigen Zeit gefallen hat, der Kirche das Geheimnis des Hauptes zu enthüllen, nach einer langen Zeit seiner Verdunkelung unter der Herrschaft des Antichrists, so warten wir jetzt in Hoffnung, daß er in dieser gegenwärtigen Zeit das Geheimnis des Leibes enthülle, das nicht weniger verdunkelt worden ist.

II. Welches ist das wahre und einzige Band des Friedens in der wahren Kirche?

Eph. 4, v. 4—6: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs. Ein Herr,

ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater (unser) aller, der da ist über euch alle und durch euch alle und in euch allen."

Ein Leib. Die wahre Kirche Christi ist nur ein Leib, bestehend aus vielen Gliedern; es ist ein geistlicher Leib, der Leib Christi. Diese Einheit des Leibes umfaßt Christen von allen Zeiten und aller Art. Die Einheit des Leibes in der Kirche kommt von der Einheit des Hauptes. Ein jedes Glied erlangt seine Mitgliedschaft durch eine neue oder geistliche Geburt und erhält sein Amt von seiner Mitgliedschaft, nicht von irgend einer eignen Handlung oder Tätigkeit aus der Zeit vor seiner Mitgliedschaft. Jedes Glied in der wahren Kirche wird von Gott in seinen Platz und in sein Amt hineingeboren und nicht von Menschen dahin gestellt; und wenn die Kirche diese Gnade an ihren Mitgliedern bemerkt, läßt sie dieselben die Verrichtungen in dem Leib erfüllen, für welche Gott sie durch seinen Geist bestimmt hat.

Diese Einheit des Leibes besteht wohl mit einer Verschiedenheit der Glieder. Aber in der falschen Kirche kann die Einheit nicht ohne Einförmigkeit aufrechterhalten werden. In der wahren Kirche sind alle Glieder einander gleich, wenn sie auch verschiedene Dienste leisten. Hier herrscht kein Gesetz des Zwanges, sondern allein das Gesetz der Liebe.

Dieses Band der Einheit brechen diejenigen, welche entweder außerhalb dieses einen Leibes Christi leben, oder darin leben, aber nicht als seine Glieder.

1. Wer sich damit begnügt, sich einer äußeren und sichtbaren Gemeinschaft von Menschen, mag sie auch Kirche heißen, anzuschließen und nicht zugleich ein Glied der wahren Kirche werden will, der bricht die Einheit der Kirche. So tun manche, die nie darüber nachdenken.

2. Diejenigen brechen das Einheitsband der Kirche, die in diesem einen Körper leben, aber nicht als Glieder; das sind die, welche den Vorteil der obrigkeitlichen Gewalt erlangt haben und nun sich über ihre Mitgenossen erheben und eine autoritative, zwingende und beherrschende Gewalt über

sie ausüben wollen, während doch die Apostel selbst nicht Herren über die Kirche, sondern Mitglieder mit den Gläubigen sein wollten. Wer sich über seine gleichberechtigten Genossen erhebt, was tut der anders als den Platz des Hauptes für sich usurpieren und die Einheit des Leibes, die in der Einheit mit dem Haupte besteht, zerbrechen?

Ein Geist.

Wie der Leib des Menschen aus vielen Gliedern besteht, aber nur eine Seele diese Glieder umfaßt, belebt, bewegt und regiert, so hat der Leib Christi nur einen und denselben heiligen Geist, der die Glieder alle umfaßt, belebt, bewegt und regiert und sie zu einer ganz nahen und innigen Gemeinschaft zusammenschließt und jedes Glied zu seinem besonderen Dienst befähigt. Und wie dem abgehauenen Gliede die Seele nicht mitfolgt, so daß es weiter leben könnte, so folgt dem, der von dem Leibe Christi abgetrennt ist, der Geist nicht so nach, daß er für sich allein leben könnte.

Unter den Menschen im allgemeinen, und namentlich unter den Verwandten, besteht Einheit des Fleisches. Doch weil Verschiedenheit des Geistes herrscht, ist viel Neid, Haß, Streit und Zwiespalt unter ihnen. Aber die Glieder des Leibes Christi sind nicht nur ein Leib, sondern auch eine Seele und ein Geist, und so ist allezeit Frieden und Uebereinstimmung unter ihnen.

Diejenigen brechen dieses Band der kirchlichen Einheit, welche in ihrem eignen Geist, oder dem Geist des Antichrists, nicht in Christi Geist leben. Ferner diejenigen, welche Andere zu der Kirche bringen wollen, die nicht ein Geist mit ihr sind. Ferner diejenigen, welche Glieder der Kirche sind und in der Kirche etwas durch ihren eignen Geist, nicht durch Christi Geist tun, z. B. wenn sie predigen oder prophezeihen kraft ihrer natürlichen Gaben oder menschlicher Studien und Erfindungsgabe. Denn die Gläubigen haben nur soweit mit einander Gemeinschaft, als in jedem der Geist sich offenbart.

Wie kann ich aber den Geist Christi in diesen Handlungen

und Pflichten von dem eignen Geist des Menschen unterscheiden? Nun, wie wir durch das Wort Gottes jedes andere Wort und jede andere Lehre, und durch den Glauben Christi jeden andern Glauben richten können, so können wir durch den Geist Christi alle anderen Geister richten.

Eine Hoffnung.

Alle Gläubigen sind berufen zu einer Hoffnung, nämlich Gottes Reich und Herrlichkeit zu erlangen. Der geringste Gläubige hat nicht weniger und der größte Gläubige nicht mehr zu erhoffen als der andere, das erhält die Einheit und den Frieden unter ihnen. Sie reisen zusammen, sie streiten zusammen, sie arbeiten zusammen.

Dieses Band der Einheit der Kirche brechen die, welche außerhalb dieser Hoffnung der Kirche leben und ihre Hoffnung auf irdische, fleischliche, niedrige Dinge setzen; die behaupten Christen zu sein, und doch nur in menschlichen Hoffnungen leben, in Hoffnungen auf weltlichen Vorteil, Ehre, Beförderung und die Erlangung und den Genuß der Dinge dieses Lebens. Welche wahre Einheit können sie haben mit der wahren Kirche? Denn weltliche Hoffnungen führen die Menschen den einen Weg, und die Hoffnungen der Gläubigen führen sie einen andern: fleischliche Hoffnung macht, daß die Menschen Gott für die Welt verlassen, die Hoffnung der Heiligen macht, daß sie die Welt für Gott verlassen. Daher müssen die, welche in ihren Hoffnungen, in ihren Zielen sich unterscheiden, auch in ihren Wegen und Werken unterschieden sein. Wer außerhalb der Hoffnung der Kirche lebt, lebt auch außerhalb ihrer Einheit.

Ein Herr.

Die rechte Kirche hat nur einen Herrn, Jesus Christus. Wo verschiedene Herren sind, da sind auch verschiedene Geister und Willen und Ziele und Gesetze; die führen Spaltungen und Meinungsverschiedenheiten und Kriege unter den Menschen herbei. Aber wo nur ein Herr ist, da ist auch nur ein Gesetz, und unter einem Herrn, dem alle in gleicher Weise untertan sind, leben, das bringt Frieden und Einigkeit.

Diejenigen **brechen** dieses Band der kirchlichen Einheit, die entweder sich selbst oder Andere zu Herren der Kirche neben Christus machen.

Der Papst war der Erste, der sich den allgemeinen Herrn in der ganzen Kirche Gottes nannte. Nach dem Papst nahm ein allgemeines Konzil diese Ehre in Anspruch und wurde allmählich ein ebenso harter, ja härterer Zuchtmeister für die Kirche als der vorige. Als dann die einzelnen Königreiche vom Papst und seiner antichristlichen Kirche abfielen, wurde das Geheimnis der Bosheit hierdurch nicht ganz zerstört, sondern nur beschränkt. Denn darauf machte der Erzbischof sich zum Herrn der Kirche in jedem einzelnen Königreich, wie einst der Papst über alle Welt; und nach dem Erzbischof erhob sich die Nationalversammlung wie das allgemeine Konzil nach dem Papst; und jedes von diesen nacheinander usurpierte die Herrschaft über die Kirche Christi, zur traurigen Auflösung ihrer Einheit.

Jetzt hat man die kirchliche Hierarchie abgetan, vom Priester bis zum Erzbischof. Aber ist nun die Knechtschaft der Kirche vorüber? Sucht man nicht vielmehr der Kirche noch mehr Herren zu geben mit so seltsamen Namen, daß das gewöhnliche Volk sie nicht verstehen kann? Jetzt will man ein Presbyterium der Klasse über dem Presbyterium der Gemeinde und ein provinziales über dem der Klasse und ein nationales über dem provinzialen haben! Was ist die Nationalsynode anders als ein vervielfältigter Erzbischof? und die Provinzialsynode als ein vervielfältigter Bischof? und die Klassensynode als ein vervielfältigter Dekan und Archidiakonus?

Ein Glaube.

Die wahre Kirche Gottes hat nur **einen** Glauben, gewirkt durch **einen** Geist, der denselben Christus oder dieselbe lebendige ewige Wahrheit Gottes ergreift. Abraham und Moses und David, alle Propheten und Apostel, alle gegenwärtigen und zukünftigen Gläubigen leben in demselben Geheimnis des Glaubens; sie leben nicht ihr eignes Leben,

sondern Christi Leben in ihren Seelen und Leibern, da jeder das gleiche Leben von Christus empfängt, wie die Reben vom Weinstock. Durch den Glauben wird jeder Christ aus sich selbst und allem, was sein ist, in Christus hineinversetzt, den er ergreift als sein eigen. In diesem Glauben sind alle Christen gleich, und keiner hat einen besseren oder schlechteren Glauben als der andere.

Alle Gläubigen haben durch Gottes Wirkung ein und denselben Glauben, der gewirkt wird durch denselben Geist, der Christus von den Toten auferweckte; und den Glauben, welchen der Geist wirkt, können Sünde, Tod und Teufel unmöglich überwinden.

Unter den wahren Christen sind nicht die einen durch Glauben, die andern durch Werke gerechtfertigt, sondern alle werden durch Glauben gerettet, ohne des Gesetzes Werke. Unter den wahren Christen ergreift nicht der Glaube des einen dies, des andern jenes Wort, sondern der Glaube eines jeden ergreift ein und dasselbe Wort der Wahrheit und des Lebens, Christus selbst, der da ist gestern, heute und derselbe in alle Ewigkeit. Unter den Gläubigen lebt nicht der eine sein eignes Leben, der andere Christi Leben, sondern alle leben in gleicher Weise Christi Leben. So ist die ganze Kirche verbunden in Einigkeit des Glaubens.

Diese Einheit des Glaubens besteht auch bei Verschiedenheit der inneren Gaben oder der äußeren Werke.

1. Die Einheit des Glaubens erhält den Frieden trotz der Verschiedenheit der inneren Gaben; denn nicht durch unsere Gaben, sondern durch den Glauben sind wir Glieder am Leib Christi. Wo die größere Gabe ist, ist auch die größere Aufgabe, aber kein anderer oder besserer Christus; und wo die geringere Gabe ist, da ist derselbe Christus, in gleicher Weise im Glauben erfaßt.

2. Die Einheit des Glaubens besteht trotz der Verschiedenheit der äußeren Werke. Die Einheit des Glaubens macht alle Gläubigen in gleicher Weise gerecht, wenn sie auch im äußeren Werk sich unterscheiden; denn in Christi Reich

wird eines jeden Gerechtigkeit zugerechnet durch seinen Glauben, nicht durch seine äußeren Werke.

Dieses Band der kirchlichen Einheit brechen diejenigen, die außerhalb dieses Glaubens der Erwählten Gottes leben, sei es, daß sie nach ihren Sinnen in dieser Welt leben, sei es, daß sie sich mit einer bloßen Form der Religion begnügen. Denn der Glaube lebt nicht von dieser oder jener Form der Religion, sondern von Christus allein. Ob er auch irgendwelche Formen mit Rücksicht auf die Schwachheit des Fleisches gebraucht, er steht über allen Formen und lebt in Jesus Christus und seiner Fülle.

Eine Taufe.

Die wahre Kirche, der Leib oder das Fleisch Christi, hat nur ein und dieselbe Taufe, durch welche sie gereinigt ist, das ist die Taufe des Geistes. Denn der Apostel spricht hier von der Taufe, in welcher die ganze Kirche eins ist. Das ist nicht die Taufe als äußeres Zeichen, die oft sich geändert hat, sondern die eigentliche Taufe, die alle Gläubigen und alle Zeitalter der verschiedenen Offenbarungsstufen umfaßt. Die war dieselbe vor und nach dem Kommen Christi in das Fleisch. Die Gläubigen aus Juden und Heiden, aus dem Alten und Neuen Testament tranken alle in gleicher Weise von demselben Geist, wenn auch die einen reichlicher als die andern, so daß, wenn auch manche die Wassertaufe entbehrt haben, doch nicht ein Glied der wahren Kirche die Taufe des Geistes entbehrt hat, mit welcher unser wahres Christentum beginnt.

Diese Taufe des Geistes hat allein Kraft und Macht, Christen zu vereinigen. Die wahre Kirche tauft alle zu einem Geist, und die Gläubigen sind nicht wahrhaftig eins, bis sie teilhaben an dieser einen Taufe. Diese Taufe des Geistes wird allein von Christus mit heiligem Geist und Feuer vollzogen.

Dieses Band der kirchlichen Einheit brechen diejenigen, welche sich mit der bloßen Wassertaufe begnügen und der Geistestaufe bar sind. Sie bleiben in der Unreinig-

keit ihrer alten Lust und Verderbnis und in allem Schmutz und Befleckung von Fleisch und Geist und können darum keinen wahren Frieden in Herz, Geist und Wesen mit denen haben, die von diesen Befleckungen gereinigt und gewaschen und gerecht gemacht und geheiligt sind im Namen und durch den Geist Gottes.

Ein Gott und Vater aller.

Die wahre Kirche ist ein Reich von Brüdern, die alle einen Gott und Vater haben, von dem sie alle in gleicher Weise die göttliche Natur empfangen.

Diejenigen brechen das Band der kirchlichen Einheit, die Gott Vater nennen, und doch nicht zu seinen Kindern gehören; die zur Kirche Gottes gehören wollen, und doch nicht von Gott geboren sind, die nach ihrer eignen Natur, und nicht göttlich leben.

III. Wie kann die Einheit und der Friede der wahren Kirche erhalten bleiben?

Dieser Hauptteil zerfällt in 2 Unterabteilungen:

A. Theorie des Kirchenregiments.

B. Handhabung des Kirchenregiments.

A. Theorie des Kirchenregiments.

William Dell unterscheidet das Kirchenregiment, welches Gott unmittelbar selbst ausübt, und das Kirchenregiment, welches er mittelbar durch die Gläubigen ausübt.

Das unmittelbare Kirchenregiment Gottes wird wieder eingeteilt in das Regiment seiner speziellen Vorsehung und in das Regiment seiner geistlichen Gegenwart.

Das Regiment seiner speziellen Vorsehung war das Regiment Gottes über die Kirche Israels, als er sein Volk aus der Mitte eines anderen Volkes herausführte, mit Versuchungen, Zeichen und Wundern, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und großen Schrecken; als er sie führte durch das Rote Meer und durch die Wüste auf

unbetretenen Pfaden; als er sie speiste mit Brot vom Himmel und Wasser aus den Felsen; als er sie durch unzählige Feinde und Widersacher in das Land Kanaan leitete. So führte Gott die Kirche aus Knechtschaft zur Freiheit, aus Trübsal zur Ruhe, aus Niedrigkeit zu Ehre und Ruhm, aus der Fremde in das gelobte Land, aus Sklaverei zur Herrschaft. Dies Regiment Gottes ist so hoch erhaben über alle menschliche Vorstellungen, daß davon gesagt ist: „Sein Weg ist im Meer, und sein Pfad in den großen Wassern, und seine Fußtapfen weiß niemand".

Und ist nicht Gottes Regiment über die geistliche Kirche des Neuen Testaments in jeder Hinsicht ebenso wundervoll und herrlich als das über die sichtbare Kirche des Alten Testaments? Aus kleinen und geringen Anfängen ist sie mit Gottes Hilfe herangewachsen und gnädig bewahrt worden trotz aller Wut und Grausamkeit der 300jährigen Verfolgung durch die heidnischen Kaiser. Immer wieder seitdem hat Gott die Leitung dieser Kirche in die Hand genommen und hat sie durch Schwierigkeiten, Trübsale, Vorwürfe, Gefängnisse, Marter und Tod hindurchgeführt zur Ruhe, Freiheit, Trost, Freude, Rettung, Herrlichkeit, Leben, Glück bis auf den heutigen Tag. Auch jetzt läßt er es an seinem Regiment nicht fehlen unter all den Unruhen, Verwirrungen, Kriegen, Verwüstungen des Reiches: Gott ist seiner wahren Kirche noch ebenso so nahe wie je, hilft ihr zurecht und tröstet sie und leitet sie wie ein sicherer Lootse, daß sie, ob auch die rauschenden Fluten sie zu verschlingen drohen, doch nicht untersinkt, denn „der Herr in der Höhe ist mächtiger als die mächtigen Meereswogen".

Nun merke, daß Gott dies sein Kirchenregiment nicht führt nach der Weisheit und den Gedanken der Menschen, auch nicht der Seinen, sondern allein nach dem Rat seines eignen Willens und den Gedanken seines eignen Herzens. Luther sagt [1]: „Ich habe oft versucht, Gott bestimmte Wege vorzuschreiben, wie er die Kirche regieren solle. Ach

1) Luther in Gen. XXXIX, tom. VI. fol. 542.

Herr, sagte ich, ich möchte gern, daß dies so, in dieser Ordnung, mit diesem Ausgang geschähe. Aber Gott tat gerade das Gegenteil von dem, was ich wünschte. Dann wieder dachte ich: Warum? Mein Rat tut der Ehre Gottes keinen Eintrag, er wird viel dazu beitragen, Deinen Namen zu heiligen, Dein Reich zu sammeln und zu mehren, die Kenntnis Deines Wortes auszubreiten, kurz, es ist ein ganz vortrefflicher und vorteilhafter Plan. Aber Gott lachte ohne Zweifel über diese meine Weisheit und sprach: „Geh für diesmal, ich weiß, daß du weise und gelehrt bist, aber es war nie meine Art, daß Peter oder Martin mich lehren oder bilden oder regieren oder leiten sollte. Denn ich bin nicht ein leidender, sondern ein handelnder Gott, der immer pflegt zu leiten, regieren, bilden." Nun ist es sehr bitter, daß unsere Weisheit allein leidend sein soll und uns befohlen wird, sie zu ertöten und zu erschlagen. Daher sind manche, die diese Ertötung nicht vertragen konnten, schrecklich zu Falle gekommen."

Die zweite Art von Gottes unmittelbarem Kirchenregiment ist das Regiment seiner geistlichen Gegenwart oder Gottes Regiment in uns. Die rechte Kirche ist die Stadt Gottes und hat Gott in ihrer Mitte. Sie ist vom Geist erbaut zu einer Wohnung Gottes. So hängt die ganze Leitung und Ordnung dieser Kirche ganz von Gott ab. Gott will nicht in seiner eignen Kirche wohnen und still sitzen, während Andere, die nicht darin sind, sie regieren sollen, sondern das Regiment liegt auf seinen Schultern, der da ist Immanuel, Gott mit uns und in uns. Christus, der die Kirche erfüllt, regiert sie durch seinen höchst gegenwärtigen und machtvollen, aber unsichtbaren Einfluß; leitet sie in die Wahrheit, durch den Geist der Wahrheit; in die Geduld, durch den Geist der Geduld; in die Liebe, durch den Geist der Liebe; in die Kraft, durch den Geist der Kraft; in die Demut, Sanftmut, Geduld, in den himmlischen Sinn und in die Fülle aller Gerechtigkeit, durch jenen Geist, der alle diese Gnaden in sich schließt und sie in all denen wirkt, in welchen er wohnt. In diesem Regiment haben wir

keine äußeren Gesetze, denen wir gehorchen müssen, wie in den Reichen dieser Welt, sondern ein inwendiges Gesetz, in unsere Herzen geschrieben durch den Geist Gottes; wie Gott verheißen hat: „Ich will mein Gesetz in ihre Herzen und in ihr Inneres schreiben". Und dies Gesetz ist das Wort des Lebens; denn die lebendige Kirche oder der Leib Christi kann nur regiert werden durch ein lebendiges Wort, das da heißt das Gesetz des Geistes des Lebens.

So leitet Gott die wahre Kirche wunderbar, während die Seele die Wege und Ratschlüsse Gottes nicht sieht, durch welche er die Kirche bildet und gestaltet nach seinem eigenen Sinn und Wohlgefallen, ganz wider menschliche Vernunft und Urteil. Er bringt sie in Trauer, um sie zum Trost zu bringen; zur Verzweiflung, um sie zum Glauben zu bringen; in den Tod, um sie zum Leben zu bringen; ja, selbst zur Hölle, um sie zum Himmel zu bringen, und leitet sein auserwähltes Volk auf solche Art, daß nur der Glaube folgen kann, der nicht schaut auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare. Wenn so die Seele mitten in manchen Befürchtungen, Leiden, Todeskämpfen, Versuchungen ist, bis sie in allem Ernst die wahren Todesqualen und Höllenschmerzen fühlt und in dieser Dunkelheit keinen Strahl, ja kein Fünkchen Licht mehr sieht: dann kommt Christus und offenbart sich der Seele und berät und leitet und tröstet sie und führt sie auf den Pfad des Lebens und erlöst sie von aller Trübsal und hilft ihr Welt, Teufel, Sünde, Tod und Hölle überwinden, ja führet sie in alle Fülle Gottes.

Dieser beiden Arten des göttlichen Regiments hat die Kirche zu keiner Zeit ermangelt. Was aber das äußere, förmliche, sichtbare, erzwungene Regiment nach Art der bürgerlichen Körperschaften oder weltlichen Königreiche angeht, so kann die wahre Kirche solch ein Regiment zu allen Zeiten entbehren; ja sie fährt besser ohne ein solches, da sie ja dann am weitesten entfernt ist von der Tyrannei der Menschen und unmittelbarer unter dem Regiment Christi, ihres einigen Königs und Gesetzgebers, steht.

Neben diesem unmittelbaren Regiment Gottes besteht das mittelbare Regiment der Kirche, das Christus durch die Kirche, das ist die Gläubigen, ausübt.

Wir fragen:

1. Wem hat Christus die Gewalt übertragen, alle Dinge in der wahren Kirche in betreff der Gemeinschaft der Heiligen zu ordnen und zu handhaben?
2. Welcher Art ist diese Gewalt?
3. Welchen Umfang hat diese Gewalt?
4. Welches ist ihr äußeres Werkzeug?
5. Was kann die wahre Kirche tun kraft derselben?

Die Antwort auf die 5. Frage umfaßt folgende Stücke:

a. Sie kann sich versammeln.
b. Sie kann ihre eigne Ordnung festsetzen.
c. Sie kann ihre eignen Beamten wählen, im Notfall reformieren oder absetzen.
d. Sie kann ihre eignen Konzile berufen.
e. Sie kann über alle Lehren sowohl ihrer Beamten als ihrer Konzile urteilen.

1. Wem hat Christus die Gewalt übertragen, alle Dinge in der wahren Kirche in betreff der Gemeinschaft der Heiligen zu ordnen und zu handhaben?

Er hat sie der wahren Kirche selbst, das heißt einem jeden und allen Gliedern derselben gegeben: denn wie die natürliche Gewalt allen natürlichen Menschen in gleicher Weise gehört, so gehört die geistliche Gewalt, die die wahre Kirchengewalt ist, allen geistlichen Menschen in gleicher Weise.

Nicht Petrus dem Apostel oder Diener, sondern dem gläubigen Petrus, der vom Vater die Offenbarung über den Sohn empfangen hatte, wurden die Schlüssel des Himmelreichs übergeben, und so sind sie in gleicher Weise jedem gläubigen Christen gegeben, der dieselbe Offenbarung, wie Petrus gehabt hat, wie auch der ganzen Gemeinschaft der Heiligen.

Aber was sind diese Schlüssel?

Sie sind nicht eine äußere kirchliche Gewalt irgend-

welcher Art. Als Christus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, hauchte er sie an und sprach: „Nehmet hin den Heiligen Geist“; dieses sind die Schlüssel des Himmelreichs, und dann fügt er hinzu: „welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten“; das heißt, wenn ihr den Geist empfangen habt, habt ihr die Schlüssel empfangen zu binden und zu lösen, Sünde zu erlassen und zu behalten, und zwar nicht nach eurem eignen Willen, sondern nach dem Sinn, Willen und der Leitung des Geistes. So gab denn Christus noch feierlicher und vollkommener seinen Jüngern diese Schlüssel am Tag der Pfingsten, als der Geist durch den verherrlichten Christus gegeben wurde. Später empfingen auch die Heiden, welche durch die Predigt des Petrus den Geist empfingen, ebenso wie die Apostel diese Schlüssel; und so sind allen, welche den Geist empfangen haben, in gleicher Weise die Schlüssel des Reiches, die Macht zu binden und zu lösen durch den Dienst des Geistes, übertragen. Daher gehören diese Schlüssel nicht allein den größeren Versammlungen von Christen, sondern der allerkleinsten Gemeinschaft der Heiligen.

2. Welcher Art ist diese Gewalt?

Diese Gewalt ist eine Gewalt Gottes und seines Geistes, also nicht irgend eine bürgerliche oder weltliche oder auch kirchliche (im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes) Gewalt, sondern eine rein geistliche und himmlische Gewalt.

Insbesondere ist sie keine Gewalt der Gewalttätigkeit, sondern des Einflusses, keine zwingende, sondern überredende Gewalt.

Diese Gewalt ist demütig und nicht stolz wie die weltliche Gewalt.

Diese Gewalt dient der Erbauung, nicht der Zerstörung.

Sie sucht mehr das Wohl der Andern als ihr eigenes.

Sie läßt nicht Andere leiden um die Kirche zu vergrößern.

Die Märtyrer vergrößerten die Kirche Christi, indem sie

selbst starben, nicht indem sie Andere ums Leben brachten. Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche.

Diese Gewalt handelt allein im Hinblick auf ein geistliches Ziel, die Rettung, und nur nach geistlichen Gesetzen, aber nicht im Hinblick auf irgendwelche zeitliche und weltliche Ziele nach bürgerlichen und menschlichen Gesetzen.

3. Welchen Umfang hat diese Gewalt?

Diese Gewalt erstreckt sich genau so weit wie die Kirche, aber nicht weiter. Denn was hat die Kirche zu tun mit denen, die nicht zu ihr gehören? Das wahre Kirchenregiment reicht so weit wie Christi und des Geistes tatsächlicher Einfluß und Wirkung, aber nicht weiter; das ist, zu allen, die willig sind, aber zu keinem, der nicht will. Wie nichts mehr die Kirche beunruhigt hat, als sie zu regieren und ihr Gesetze zu geben nach der Weise der Welt, durch weltlichen Zwang und Gewalt, so hat nichts mehr die Welt beunruhigt, als sie zu regieren und ihr Gesetze zu geben nach der Weise der Kirche, durch Zwang. Wie das Regiment der Welt sich nicht erstrecken darf über die Kirche, so darf das Regiment der Kirche sich nicht über die Welt erstrecken. Wie die Welt und die Kirche zwei ganz verschiedene Dinge sind, so mögen sie sich auch begnügen mit ihrer getrennten Regierung.

4. Welches ist das äußere Werkzeug dieser Gewalt?

Antwort: Das Wort allein, das ist das einzige Szepter und Schwert von Christi Königreich, um sein Volk zu regieren und seine Feinde zu unterwerfen. Die wahre Kirche tut alles in sich nur durch das Evangelium; durch das Evangelium bindet sie und löst sie; durch das Evangelium vergibt und behält sie Sünde; durch das Evangelium macht sie lebendig und verwundet sie zu Tode; durch das Evangelium nimmt sie auf und stößt sie hinaus; durch das Evangelium wirkt sie Glauben, erneuert sie das Leben, handelt, ordnet, leitet und regiert sie alle Dinge. Aber jene Kirche, die ein anderes Szepter und Schwert führt neben dem Wort, die Ordnungen und Satzungen von Menschen hat, um damit zu regieren, und Mehrheit der Stimmen in Klassen-, Pro-

vinzial- und National-Synoden, um damit zu binden und zu lösen, die ihre eigenen Gesetze und Ordnungen als ihr Szepter und die Autorität der Obrigkeit als ihr Schwert im Reiche hat, eine solche Kirche ist wahrlich eine andere Kirche als die Kirche Christi und ist in der Tat nichts anderes als ein Reich der Sünde und der Finsternis und des Todes.

5. Was kann die wahre Kirche kraft dieser Gewalt tun?

a) Sie kann sich versammeln, wann und so oft es ihr gefällt, ohne die Zustimmung oder Ermächtigung von irgend welcher äußeren und fremden Gewalt, als wäre Christus nicht hinreichend, um seine Kirche zu gründen. Wenn jede freie Gesellschaft, die nicht der Tyrannei unterworfen ist, Macht hat in sich selbst sich zu versammeln und zusammenzukommen, wie es Bequemheit und Not erfordern, — wie dies offenbar ist bei allen bürgerlichen Körperschaften und bei allen Brüderschaften und Liebesmählern —, wie viel mehr hat die Kirche Christi, die die freiste Gesellschaft in der Welt ist, Macht sich zu versammeln zu einer Gemeinschaft der Heiligen, sei es auch ohne und gegen die Zustimmung und Ermächtigung der weltlichen Mächte.

b) Sie kann ihre eigne Ordnung festsetzen. Die Kirche braucht, so lange sie in Fleisch und Blut wohnt, einige äußere Rechtsordnungen, durch welche sie weder an Leib noch Seele geheiligt wird. Es sind eben bloß Dinge der äußeren Ordnung und des Anstandes, und diese Dinge mag jede Kirche oder Gemeinschaft der Heiligen für sich selbst ordnen, nach der Weisheit des Geistes, wenn nur die folgenden Regeln dabei beobachtet werden:

Daß man alle Dinge in Liebe tue.

Daß man alle Dinge für den Frieden tue.

Daß man alle Dinge nach der Weisheit des Geistes tue.

Daß man nichts als notwendig hinstelle. Es gibt keine verderblichere Lehre in der Kirche als Dinge als notwendig hinzustellen, die nicht notwendig sind. Ohne Zweifel mögen Gläubige irgendwelche äußeren Dinge nach eignem Gutdünken ordnen, wenn sie nur dann diese Ordnungen

nicht Anderen als ein Joch auflegen, als ob ihre Befolgung Gerechtigkeit und ihre Unterlassung Sünde wäre. Gott kümmert sich nicht mehr um die Art und Form und Zeit und die besonderen Umstände solcher geistlichen Ordnungen als um die Art und Form, wie wir essen und trinken und arbeiten und heiraten und handeln. Für alles dies genügt es, wenn es getan wird in christlicher Weisheit und Besonnenheit, ohne daß man notwendig an eine feste und unveränderliche Form gebunden sein muß.

Endlich, daß man zu solchen Ordnungen, falls es nötig ist, überrede durch den Geist der Liebe und Sanftmut, und sie nicht erzwinge unter Androhung weltlicher Strafe oder geistlicher Zensur.

Die wahre Kirche hat Macht, diese äußeren Ordnungen festzusetzen nicht allein für sich selbst, sondern auch für ihre Beamten, die ja ein Teil von ihr sind; es ist nicht zu dulden, daß ihre Beamten solche entwerfen oder ihr auferlegen. Denn die Kirche gehört nicht den Beamten, sondern die Beamten gehören der Kirche. Wenn die Beamten der Kirche vergessen, daß sie Diener sind und das Recht in Anspruch nehmen, von sich selbst aus äußere Dinge für die Kirche zu ordnen, ohne die Kirche, wie es jetzt zu geschehen pflegt, so bleibt die Kirche doch über den Beamten und hat Macht, je nach Veranlassung alle diese Dinge auszulegen, zu ändern oder ganz hinwegzunehmen, nämlich soweit sie ein Stein des Anstoßes für die Schwachen und ein Kummer der Starken sind und Spaltung unter den Gläubigen anzurichten drohen.

c) Die wahre Kirche hat Macht, ihre eignen Beamten zu wählen, im Notfall zurechtzuweisen oder abzusetzen.

Wahr ist es in der Tat, daß wie in dem natürlichen, so in dem geistlichen Leib jedes Glied im Amt ist, und daß der Dienst des Neuen Testaments, der da ist der Dienst des Geistes, allen gemeinsam ist, die den Geist empfangen haben. Wenn aber jeder Gläubige den Geist empfangen und Macht und Recht hat, wo Gelegenheit es ermöglicht und die Not es er-

fordert, das Wort zu verkünden, so unterliegt es keinem Zweifel, daß jede Gemeinschaft der Christen durch gemeinsame Zustimmung einen oder mehrere erwählen mag, damit sie zu allen reden im Namen von allen.

Was für Beamte sind zu wählen?

Paulus lehrt uns: sie müssen gläubig und geschickt sein, Andere zu lehren. Wie unter den natürlichen Menschen in der Welt diejenigen sich am meisten zu Beamten eignen, welche die meiste natürliche Macht und Geschicklichkeit haben, so sind unter den geistlichen Menschen in der Kirche die am geeignetsten zu Beamten, welche am meisten geistliche Kraft haben, d. h. in welchen Christus und der Geist am meisten offenbar ist; und darüber sind die Gläubigen aller Art Richter. Daher sind nicht natürliche Fähigkeiten und Geschicklichkeiten noch menschliche Gelehrsamkeit und akademische Grade noch kirchliche Ordination genügend, einen Menschen zum Diener des Worts zu machen, sondern allein die Lehre von Gott und der Empfang der Gaben Christi durch den Geist.

Diese Beamten sind zu wählen aus der Herde Christi, und nirgends sonstwoher. Der Antichrist wählt seine Diener nur aus denen, die von der Universität kommen, aber die rechte Kirche wählt sie aus den Gläubigen. Wie die natürliche Macht auf eine natürliche Gabe sich gründet, so die übernatürliche Macht auf eine übernatürliche Gabe, nämlich des heiligen Geistes.

Wer hat die Beamten zu wählen?

Die Versammlung oder Gemeinschaft der Gläubigen. — Aber hat nicht Paulus dem Timotheus und Titus aufgetragen, Aelteste einzusetzen, und wählten nicht Paulus und Barnabas Aelteste in jeder Kirche unter Gebet und Fasten?

Darauf antworte ich: Wären irgendwelche Diener der Kirche unter uns, die den Platz der Apostel einnehmen, die da offenbar leben und handeln in den Tugenden Christi und in der Erkenntnis und Kraft des Geistes, so würde ich kein Bedenken tragen, ihnen ebensoviel Vollmacht, Diener zu

ordinieren, zuzugestehen, wie Paulus und Barnabas und jeder andere Apostel hatten. Aber da es ganz offenbar ist, daß sehr wenige von diesen Leuten den Geist des Herrn haben, wie sollten sie Vollmacht haben, Diener der Kirche einzusetzen, da sie doch selbst nicht für gläubig oder geistlich gelten können?

Und ferner, selbst wenn sie wahre Diener durch die Salbung des Geistes wären, so könnten sie doch nicht Diener in anderen Versammlungen anstellen ohne deren Zustimmung und Genehmigung, sondern müßten sich darauf beschränken, die von der ganzen Kirche Gewählten Gott im Gebet zu empfehlen. Falls sie sich weigern, das zu tun, ist der von der Kirche Gewählte auch so schon ihr Diener, allein durch die Wahl der Kirche. Weder setzten Paulus oder Barnabas oder Timotheus oder Titus irgend einen Diener ein durch ihre eigne persönliche Autorität ohne die Zustimmung der Kirche noch wußten Timotheus und Titus von sich aus, wer ohne Tadel war an jenen Orten, sie empfingen allein das Zeugnis der Kirche, die sie zu jenem Amte wählte.

Ferner sehen wir Apostelgesch. 6, daß die 12 Apostel zusammen nicht einmal von sich aus jemand in ein niedrigeres Amt, das Diakonenamt, einsetzten, ohne daß die Kirche die Wahl vollzog. Sie sprachen: „Sehet unter euch nach sieben Männern, die ein gut Gerücht haben und voll heiligen Geistes und Weisheit sind, welche wir bestellen mögen zu dieser Notdurft". Die von der Kirche Gewählten bestätigten die Apostel. Wenn schon für das geringe Amt der Almosenverteilung an die Armen gilt, daß die Apostel niemand einsetzen dürfen ohne die vorhergegangene Wahl und Zustimmung der Kirche, wieviel mehr gilt dies von dem so schwierigen Amt des Dienstes am Wort.

Da die wahre Kirche Gottes unmöglich ohne das Wort bestehen kann und in diesen Zeiten die Geistlichkeit im allgemeinen das Geheimnis des Evangeliums nicht kennt und des Geistes bar ist, so bleibt keine andere Wahl: entweder muß die Kirche zugrunde gehen in Ermanglung des Worts, oder aber die Gläubigen müssen sich hin und her im Reiche ver-

sammeln und solche Versammlungen müssen aus ihrer Mitte geeignete Personen zu ihren Aeltesten wählen und sie durch Gebet für das Werk ihres Amtes empfehlen und so als ihre Pastoren anerkennen. Und es unterliegt keinem Zweifel, daß alles, was die im Namen Christi versammelten Gläubigen in dieser Sache tun, durch die Wirkung und Billigung Gottes selbst geschieht. Ich sehe keinen anderen Weg, auf dem die Kirche bei dem gegenwärtigen großen Abfall der Geistlichkeit das wahre Gotteswort in ihren Versammlungen wiederherstellen könnte. Nun durchkreuzt dies aber so sehr den Weg und die Arbeit des Antichrists seit vielen Jahrhunderten und ist so im Widerspruch zu Vätern, Schulweisen, Konzilien, Doktoren, altem Herkommen, Sitte und allgemeinem Brauch in diesem Reiche, daß man nicht hoffen kann, es auf einmal zu verwirklichen. Dies muß schrittweise geschehen in demselben Grade, wie das Licht des Evangeliums die Welt erleuchten und die Ausgießung des Geistes fortschreiten wird. Daher mögen hierin einige den Anfang machen und die Anderen folgen, wenn sie aus der Schrift darüber besser unterrichtet sind. Denn niemand darf in diesem Stück gezwungen werden, man lasse dem Geist seine Freiheit zu wehen wann und wo und auf wen er will.

Die wahre Kirche hat Gewalt, die von ihr gewählten Beamten zu reformieren. Ja, wie alle Schäden der Kirche gewöhnlich zuerst von den Beamten herkommen, muß auch die Reformation mit der Reform der Beamten beginnen. Erweisen sie sich als unverbesserlich, so hat die Kirche Gewalt, sie abzusetzen.

d) Die wahre Kirche hat Gewalt, ihre Konzile zu berufen.

Das Konzil hat seine Autorität von der Kirche, nicht die Kirche vom Konzil. Die Welt kann ebensowenig die Konzile der Kirche berufen, wie die Kirche die Konzile der Welt. Die Kirche kann, wenn es nötig ist, ein Konzil einberufen, aber es wird selten nötig sein, da ja alle Dinge so klar in Gottes Wort sind.

Es gibt manche andere Gründe, aus denen die rechte Kirche ohne Konzil sehr gut auskommen mag:

1. Konzile wurden gewöhnlich entweder vom Papst, der sich die Gewalt in der Kirche in unrechtmäßiger Weise angeeignet hat, oder von weltlichen Fürsten, die ebensowenig dazu berechtigt sind, einberufen und in ihren Verhandlungen beeinflußt.

2. Konzile bestehen größtenteils aus Bischöfen und kirchlichen Amtsträgern, die nur den Vorteil des Klerus suchen zum Nachteil der übrigen Christen und dadurch die anderen Christen tyrannisieren.

3. Konzile haben sich von jeher besonders mit äußeren Riten und Zeremonien befaßt und darüber bindende und zwingende Gesetze aufgestellt, unter Vergewaltigung der christlichen Freiheit und unter Verstrickung und Knechtung der Gewissen.

4. Konzile haben, wenn sie sich mit der Lehre befaßten, eher das klare Wort des Evangeliums verfälscht und verdunkelt, als richtig ausgelegt und erklärt.

5. Selbst wo Konzile richtig entschieden haben, haben sie die üble Wirkung gehabt, daß sie die Leute veranlaßt haben, mehr auf Menschen als auf Gott zu schauen, selbst in göttlichen Dingen, und das Göttliche lieber von ihnen durch menschlichen Glauben anzunehmen als von Gott selbst und seinem unmittelbaren Wort; und haben so ihre eignen Meinungen und Urteile anstatt Jesu Christi für den Grund der Kirche ausgegeben.

6. Konzile entscheiden immer in göttlichen Dingen durch Mehrheit der Stimmen, sie wägen nicht, sondern zählen die Stimmen, und so überstimmt immer der größere Teil den besseren; und die vielen, die berufen sind, stimmen gegen die Wenigen, die auserwählt sind. So kommt es, daß die Wahrheit unterliegt und der Irrtum aufgerichtet wird, durch eine scheinbare Autorität.

7. Solche Konzile schreiben sich selbst gewöhnlich Unfehlbarkeit zu und wollen ihren Willen der ganzen Kirche

als unumstößliches Gesetz vorschreiben. Sie richten alle Christen und wollen von niemand gerichtet sein.

8. Endlich, nach so vielen Konzilen ist es nicht besser, sondern schlimmer in der Kirche geworden, infolge der falschen Maßregeln. Denn nicht tote Gesetze und Ordnungen, von Menschen geschrieben, können der wahren Kirche etwas helfen, sondern nur das lebendige Gesetz Gottes, durch den Geist in die Herzen geschrieben. Wie das Gesetz der Sünde in unsere Natur geschrieben worden ist, uns zu verderben, so muß das Gesetz des Geistes des Lebens ebenso in unsere Natur geschrieben werden, um uns zu bessern. Dagegen ist die Kirche nach all den Dekreten, Gesetzen, Regeln, Ordnungen und dergl. gewöhnlich nicht besser geworden als vorher, sondern nur noch unwissender im Wort, abergläubischer, äußerlicher, profaner.

Aber hatte die Kirche nicht ein Konzil in den Zeiten der Apostel, Apostelgesch. 15? Allerdings, doch

1. war dies Konzil nicht einberufen durch weltliche Gewalt, sondern kam aus freien Stücken zusammen;

2. bestand es nicht allein aus Aposteln und Aeltesten, sondern auch aus Brüdern und der ganzen Gemeinde;

3. dies freie Konzil entschied nichts durch bloße Autorität und Macht, sondern prüfte alles am Wort und beschloß durch das Wort, und so war nicht die Autorität des Konzils, sondern die Autorität des Wortes entscheidend.

Wenn aber trotz alledem die Kirche, was ihr ja frei steht, ein Konzil aus irgendwelcher Veranlassung einberufen will, so muß sie Folgendes im Auge behalten:

1. Sie selbst, ebensogut wie die Urkirche, hat die Macht, das Konzil zu berufen.

2. Sie hat es zu wählen aus ihrer Mitte, nicht aus der Welt, aus den Gläubigen, nicht den Ungläubigen; denn der natürliche Mensch, der Göttliches weder kennt noch zu beurteilen versteht, ist dafür nicht zu gebrauchen.

Neben den Aeltesten sind auch Brüder zum Konzil zu wählen.

3. Man soll nicht kirchlichen Amtspersonen allein die Entscheidung in kirchlichen Fragen überlassen.

4. Man soll die Abgeordneten nicht mit Rücksicht auf ihre Stellung und Macht in der Welt wählen, damit es nicht scheint, als seien weltliche Macht, Autorität und Ehre ausschlaggebend in Reichgottesangelegenheiten; sondern soll sie vielmehr wählen aus denen, welche diese Dinge entbehren, damit es offenkundig wird, daß alles, was sie tun, geschieht durch das klare Zeugnis des Wortes und den Einfluß des Geistes und so allein durch das Gesetz der Liebe, unter Ausschluß aller weltlichen Macht und alles Zwanges.

e) Die Kirche hat Macht, über alle Lehren, sei es auch ihrer Beamten und Konzile, zu urteilen.

Der Klerus und die kirchlichen Amtspersonen haben sich daran gewöhnt, die Kenntnis und das Urteil der Lehre für sich allein in Anspruch zu nehmen und die gewöhnlichen Christen davon auszuschließen, während doch in Wahrheit das Urteil über die Lehre der Gemeinde, und nicht ihren Dienern gehört. Alle Schafe Christi haben Macht, über die Lehre, welche die Diener lehren, zu urteilen, ob es Christi Stimme ist, oder eines Fremden. Joh. 10. Christus warnt sie, sich zu hüten vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern zu ihnen kommen, aber inwendig sind sie reißende Wölfe. Und der Apostel befiehlt ihnen, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind, und spricht: „Laßt einen oder zwei sprechen und die übrigen urteilen“ I Kor. 14 etc. Hieraus, und aus vielen anderen Schriftstellen ist klar, daß die Diener nicht über die Lehre anstatt des Volkes zu urteilen haben, sondern daß das Volk über die Lehre der Diener zu urteilen hat. Denn ein jeder wird nur gerettet durch seinen eigenen Glauben, nicht durch den eines Anderen und darf, wo es sich um ewiges Leben oder ewigen Tod handelt, nichts auf Treu und Glauben hinnehmen.

Ebenso hat die Kirche Macht, über die Lehre der Konzile zu urteilen, denn sie urteilt über sie und ihre Lehre nach

dem Wort Gottes und nimmt nicht einfach alle ihre Beschlüsse als sicher und unzweifelhaft an. Ja, in dem ersten Apostelkonzil hatten die anderen Kirchen und Christen Freiheit und Macht, sogar die Lehre und den Geist der Apostel in jener Sache zu prüfen und brauchten nicht einfach etwas hinunterzuschlucken, weil die Apostel es beschlossen hatten und heilige Männer waren; sondern die Gläubigen hatten zu entscheiden, ob sie nach Gottes Wort geurteilt hätten oder nicht, und im letzteren Falle hätten sie ihnen entgegentreten dürfen, wie Paulus dem Petrus. Paulus gibt diese Freiheit dem Christen. Ja, wir haben sie von Christus selbst, auch ohne dies, denn Christus befiehlt den Aposteln, die Völker zu lehren, das zu beobachten und zu tun, was er ihnen aufgetragen, und nichts anderes; und Paulus sagt: „Wenn Ich oder ein Engel vom Himmel euch irgend eine andere Lehre bringen wollte, den laßt verdammt sein“. So hat also die Kirche Macht, die Lehre der Apostel und Engel zu prüfen und zu urteilen; wie viel mehr die Lehre von anderen Menschen, die nicht eine solche Salbung empfangen haben noch in einem so klaren Lichte Gottes leben.

B. Handhabung des Kirchenregiments.

Der Berichtigung der Anschauungen über das Wesen der Kirche muß notwendig eine Reform der kirchlichen Praxis entsprechen, sollen wir zum wahren Frieden in der Kirche kommen. Es sind dabei teils unbedingte und allgemeine, teils speziellere Regeln, die nur im Falle von Meinungsverschiedenheiten unter den Gläubigen in Anwendung kommen, zu unterscheiden.

Unbedingt und allgemein gelten die folgenden neun Regeln:

1. Die wahre Kirche muß sich von der Welt getrennt halten. Wenn Kirche und Welt, die so verschiedene Naturen, Grundsätze und Ziele haben, in eine Gesellschaft zusammengemengt werden, ist es gerade so unmöglich für *sie beide* passende Gesetze aufzustellen wie für Licht und Finsternis,

Leben und Tod, Sünde und Gerechtigkeit, Fleisch und Geist. Denn die wahre Kirche ist ein geistliches Volk, von Gott geboren, und dient darum Gott im Geist, nach dem Gesetz des Geistes des Lebens, der in Christo war und in ihrer Mitte wohnt. Aber die fleischliche Kirche ist von der Welt, hat nur die Welt lieb und will darum eine weltliche Religion, Formen, Ordnungen, Herrschaft, und zwar alles so weltlich, wie sie selbst ist. Wie kann Friede sein, wenn diese beiden ineinander gemengt werden? Denn welche Gemeinschaft hat Gerechtigkeit mit Ungerechtigkeit, Licht mit Finsternis, Christus mit Belial? Darum besteht der Weg des Friedens nicht darin, Kirche und Welt zu vermengen, sondern sie von einander getrennt zu halten.

2. Die wahre Kirche muß sich in ihren eignen Angelegenheiten mit ihrer eignen Gewalt begnügen und darf keine fremde Gewalt zu Hilfe nehmen. Denn da ihr Reich nicht von dieser Welt ist, braucht sie keine weltliche, sondern nur geistliche und himmlische Gewalt. Wenn die Menschen nicht wagen, in der Kirche alles von Christi Gewalt allein zu erwarten, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß sie irgend einen weltlichen Nebenzweck dabei haben. Diese weltliche Gewalt wirkt niemals Friede, sondern Verwirrung in der Kirche, sie geht menschliche, nicht göttliche Wege, setzt menschlichen Willen anstelle, ja gegen Gottes Willen.

Aber hält die menschliche Gewalt nicht manche Unheiligen nieder, die sich dem Wort nicht fügen wollen? Antwort: Soweit solche unheilige Personen durch weltliche Gewalt regiert werden, gehören sie zur Welt, nicht zur Kirche, und die weltliche Gewalt sollte sie viel mehr in der Welt, in ihrer eignen Sphäre, regieren als in der Kirche, die einer höheren Sphäre angehört. Das Kirchenregiment gehört Christus, das weltliche Regiment der Obrigkeit. Ist die Obrigkeit gewissenhaft in ihrem Amt und ihrer Herrschaft, so wird Christus erst recht gewissenhaft in dem seinigen sein. Der Papst beansprucht beide Schwerter für sich, von denen ihm keines zukommt, er wird zu seiner Zeit durch beide um-

kommen. Wenn die Obrigkeit sich herausnimmt, das Reich Christi zu beunruhigen, so wird Christus das Reich der Obrigkeit beunruhigen.

3. Man bringe oder zwinge nicht Menschen in die Kirche wider ihren Willen. Die Reiche der Welt sind in Unruhe, weil viele sich nicht wollen beherrschen lassen; aber in Christi Reich sind alle willig und darum friedsam.

4. Man hebe auf die Unterscheidung von Klerus und Laien. In der wahren Kirche Christi gibt es keinen Unterschied der Person, sie sind alle, wie Petrus schreibt, „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigentums". Durch die Geistestaufe sind alle Christen in gleicher Weise Priester Gottes, und jeder hat gleiches Recht und Macht das Wort zu predigen. Die Prediger werden von den Christen aus ihrer Mitte gewählt, um allen das Wort zu predigen, im Namen und Recht von allen. Sie haben kein Recht und Anspruch an dies Amt, denn allein durch die Zustimmung der Kirche. Wie ein Alderman oder Gemeindeverordneter sich in nichts von den übrigen Bürgern unterscheiden als durch ihr Amt, das sie nicht von sich selbst, sondern durch die Wahl ihrer Mitbürger innehaben usf.

5. Man gebe allen Christen und Kirchen gleiches Recht. Insofern wir von Menschen geboren sind, bestehen große Standesunterschiede, insofern wir von Gott geboren sind, sind wir alle gleich, haben denselben Glauben, Liebe, Hoffnung, denselben Gott, Christus, Geist, dieselbe göttliche Natur, dieselben köstlichen Verheißungen, dieselbe unverwelkliche Krone und das Erbteil der Heiligen im Licht.

Dasselbe gilt aber auch von unseren Kirchen. Keine ist vor oder über der anderen. Sie sind alle Schwestern von derselben Mutter stammend; Strahlen von der einen Sonne, Reben an dem einen Weinstock, Ströme aus der einen Quelle, Glieder des einen Leibes, Arme des einen goldenen Leuchters. Es kann und soll wohl ein Zusammenschluß von Kirchen, aber keine Unterordnung stattfinden. Wer die Klassen und Synoden über die Einzelversammlung setzt, bricht den

Frieden und die Einigkeit der Christen. Keine Kirche kann der anderen untertan sein, ohne daß man auch den in ihr gegenwärtigen Christus, ihren König und Gesetzgeber, zum Knechte macht. Wo Zwei oder Drei versammelt sind in Christi Namen, da ist Christus selbst unter ihnen als ihr Haupt; und so können sie sich keinem Andern unterwerfen, denn Christus hat keiner anderen Körperschaft eine größere oder sicherere Verheißung seiner Gegenwart gegeben als ihnen selbst.

6. Man halte die Diener der Kirche in Unterordnung unter die ganze Kirche oder Gemeinschaft und lasse sie nicht die Herrschaft über sie gewinnen; denn das Wesen der Kirchenleitung ist nicht Herrschaft, sondern Dienst. Erlangen die Diener die Herrschaft, so wird auch der beste herrschsüchtig und ein Störenfried, und auch der schlechteste wird eine persönliche Anhängerschaft in der Kirche finden und Unruhe stiften. Aber wenn die Gemeinde das Heft in den Händen behält, kann sie dieselben, falls sie böse oder unlenksam werden, entlassen und bessere an ihrer Statt wählen und so die Einigkeit bewahren. Fest angestellte und unabsetzbare Beamte sind, wenn sie entarten, die Ursache von allen Unruhen und Verwirrungen in Staat und Kirche.

7. Alle wahren Christen und ihre Versammlungen sollen Christus allein zu ihrem Haupte haben und nicht sichtbare menschliche Führer und Häupter, wären es auch die besten Menschen, erwählen.

8. Die wahre Kirche halte fern jeden Irrtum in der Lehre, denn dieser nährt nicht nur Trennung, sondern Verwirrung und Verderben in der Kirche.

Durch welche Mittel kann die wahre Kirche dies tun?

a) Die Kirche lasse Keinen in ihrer Mitte lehren, der nicht von Gott gelehrt ist, auch wenn er noch so große natürliche Gaben und menschliche Gelehrsamkeit besitzt.

b) Die Gläubigen mögen alle Lehre an der Schrift prüfen und nichts auf Treu und Glauben hinnehmen. Wenn uns der gütige Gott auch jetzt das reine Evangelium wieder-

geschenkt hat, dürfen wir nicht zufrieden mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge still sitzen, sondern müssen forschen und suchen, ob nicht auch unsere gegenwärtige Lehre noch in manchen wichtigen Punkten von der ursprünglichen Reinheit und Klarheit des Evangeliums abweicht.

c) Die Kirche muß Gott um den Geist der Wahrheit bitten, der sie in die wahre und geistliche Erkenntnis des Wortes und den rechten Verstand Christi leiten kann.

d) Man richte den uralten evangelischen Gebrauch der Weissagung wieder ein nach 1 Kor. 14, 31 ff., der nach v. 37 ein göttliches Gebot ist.

Wenn Einer allein in der Kirche redet und niemand außer ihm, kann er sich leicht einbilden, allein weise zu sein. So ist er leichter bereit, die Gedanken seines eignen Herzens und die Träume und Gesichte seines eignen Hirns vorzubringen.

Aber wenn er weiß, daß das Wort Gottes nicht zu ihm allein gekommen ist, sondern auch zu Andern, die ebensoviel Weisheit und Geist haben, um in der Kirche reden zu können, wie er, dann bleibt er bescheiden und wägt seine Worte.

Trägt er irrige Lehre vor und niemand darf widersprechen und prüfen, so kann das Gift den ganzen Körper ergreifen. Wenn aber das Recht der Weissagung besteht, ist sofort der eine oder andere unter den Gläubigen, dessen Herz Gott dazu rührt, bereit, den Irrtum durch Gottes Wort zu überführen.

Die freie Prophezei ermöglicht es der Kirche, im Bedarfsfalle gläubige Lehrer aus ihren eignen Kindern zu erwählen. Denn hierdurch ersieht sie, welche ihrer Glieder am geistlichsten und in göttlichen Dingen am klarsten von Gott gelehrt sind. Man ist also nicht genötigt, Mietlinge zu erwählen, die das Predigtamt als ihr Brotstudium ergriffen haben.

Aber wird es nicht einen peinlichen Eindruck machen, wenn nach der Rede eines tüchtigen und gelehrten Predigers sogleich ein ungelehrter Handwerker aufsteht und redet?

Antwort: In der Kirche gilt nicht das, was wir von Menschen, sondern von Gott gelernt haben. Wenn ein sehr

begabter und gelehrter Mann voll Weisheit und Gelehrsamkeit predigt, wird dies meistens seinem Verstand und Studium zugeschrieben, und Gott verliert alles oder doch das meiste Lob. Aber wenn ein einfacher unwissender Mann anfängt, geistlich und göttlich zu reden und das Geheimnis des Evangeliums klar zu verkündigen, dann muß jeder Gott als den Urheber solcher Gnade anerkennen, und er selbst wird gepriesen in seinen Heiligen.

Ja, aber wenn jeder Beliebige Freiheit hat in der Kirche zu reden, wird das nicht zu großer Verwirrung und Störung Anlaß geben?

Antwort: Nein; nicht in der wahren Kirche, die Christus selbst in ihrer Mitte hat. Da benimmt sich Jeder so, wie er es in der Gegenwart Christi schuldig ist. Wo ein Mensch wirklich aus Gott redet, da kann keine Verwirrung in der Versammlung aufkommen. Gott hat die freie Prophezei zum Frieden, nicht zur Verwirrung der Kirche befohlen.

e) Endlich kann die wahre Kirche den Irrtum von sich fernhalten, wenn sie von ihrer Vollmacht, die Lehren zu prüfen (I Kor. 14, 29), Gebrauch macht. Wo die Verkündiger der Lehre zugleich Richter über dieselbe sind und das Volk an ihre Lehrer gebunden ist, ohne daß es fragen oder widersprechen darf, da herrscht der Irrtum wie in seinem eignen Reiche.

Hier erhebt sich die große Frage: Hat nicht die Obrigkeit das Recht, den Irrtum mit dem Schwert zu unterdrücken? Ist die Kirche nicht befugt, den weltlichen Arm hierfür zu Hilfe zu nehmen?

In der Tat haben viele hervorragende Männer der Obrigkeit eine derartige Rolle zugeschrieben und ihr die Ehre angetan, ihr neben ihrem weltlichen Thron einen Thron in Gottes Reich, mindestens dem Throne Christi gleich, zu errichten, in der Meinung, die Religion werde sonst bald verloren sein. Zum Beweise hat man viele Stellen aus dem Alten Testament angeführt, welche der Obrigkeit wider die Urheber und Verbreiter von Irrtümern die Waffen in die Hand geben. Aber

ich möchte doch zu bedenken geben, ob man nicht ebenso klare Stellen aus dem Alten Testament dafür anführen kann, daß die zeitliche Gewalt in der Welt den Kirchenmännern gehört. Darum kann zweifellos nur das Neue Testament, die Lehre Christi und der Apostel, die letzte und abschließende Offenbarung der göttlichen Lehre, für die Entscheidung dieser Frage in Betracht kommen.

Wenn gefragt wird: Ist es nicht ein großes Unrecht gegen die Obrigkeit, ihre Gewalt aus der Kirche zu verbannen und auf die Welt zu beschränken? so antworte ich: Wenn man aus der Kirche einen Kirchenstaat macht, der in äußeren Gesetzen, Ordnungen, Autorität, Würde, Beförderung, Regiment besteht, die alle durch Staatsgewalt garantiert, aufgerichtet und geleitet werden, dann ist es ein Unrecht gegen die obrigkeitliche Gewalt, ihre Autorität und ihren Einfluß in diesen Dingen, die der Sphäre ihrer Gewalt angehören, zu bestreiten. Ist aber die wahre Kirche nicht von dieser Welt, sondern ein geistliches Reich, das Himmelreich auf Erden, dann ist es ebensowenig ein Unrecht gegen die Obrigkeit, ihr die Gewalt in der Kirche zu bestreiten, wie ihr die Gewalt im Himmel zu bestreiten.

Der Obrigkeit das Schwert zur Unterdrückung des Irrtums in die Hand geben bringt folgende Uebelstände mit sich:

1. Hierdurch wird die Obrigkeit zum Richter über die Lehre gemacht. Darin aber ist sie nicht unfehlbarer wie der geringste Untertan. Sie wird mit der Gewalt des Schwertes ihre eigne Meinung, wenn sie auch noch so falsch ist, als die Wahrheit aufzwingen und jede andere Meinung, wenn sie auch noch so richtig ist, als Irrtum verdammen.

Aber, wendet man ein, die Obrigkeit wird dabei den Rat und das Urteil frommer und tüchtiger Prediger hören und nach deren Urteil richten und strafen.

Antwort: Ist es recht, daß die Obrigkeit in so wichtigen Dingen selbst blind ist und nur durch fremde Augen sieht? Und weiter, wenn die Obrigkeit nach dem Urteil der Prediger entscheidet und sich mehr auf deren Kenntnis als auf

die eigne verläßt, heißt das nicht, sie zum Büttel derselben herabwürdigen? Ist nicht das Beispiel des Pilatus Warnung genug?

2. Wenn man der Obrigkeit das Schwert in die Hand gibt, um den Irrtum zu unterdrücken, gibt man ihr Gelegenheit, die wahren Gotteskinder zu vernichten und zu schlagen und als Häretiker zu richten. Denn die Gewalt, welche man in seiner Unerfahrenheit einer frommen Obrigkeit wider wirkliche Häretiker zugesteht, werden alle Obrigkeiten als ihr Recht in Anspruch nehmen wider alle diejenigen, welche in religiösen Dingen von ihr abweichen, wenn sie auch noch so sehr darin im Rechte sind. So wird die Obrigkeit statt des Unkrauts den Weizen ausraufen und die Gläubigen statt der Häretiker töten, nach ihrem eignen Belieben, bis sie mit allen Gläubigen im Lande aufgeräumt hat.

3. Wenn man der Obrigkeit das Schwert in die Hand gibt, um den Irrtum zu unterdrücken, so macht das die Prediger nachlässig im Schriftstudium, da ja die Obrigkeit mit Gewalt tut, was sie selbst durch das Wort tun sollten, und ihnen damit die Arbeit spart.

4. Es führt die Menschen ab von dem sicheren Mittel, den Irrtum zu zerstören, nämlich dem Wort, und leitet sie zu dem Mittel, das niemals den Irrtum zerstören kann, dem Schwert der Obrigkeit.

Kann denn aber die Obrigkeit gar nichts tun zur Unterdrückung der Irrtümer? Sie kann und sollte, wenn sie wenigstens eine fromme Obrigkeit ist, gläubige Prediger, die von Gott berufen und mit seinem Geist für das Werk des Evangeliums gesalbt sind, unterstützen und ermutigen. Um das weitere braucht sie sich dann nicht zu kümmern, das gepredigte Wort wird alles Uebrige tun.

9. Die neunte Regel ist, durch keinerlei Mittel Gleichförmigkeit in den äußeren Ordnungen und der Kirchenzucht erzwingen zu wollen. Eine solche Gleichförmigkeit ist zu allen Zeiten nicht nur das Hindernis, sondern die wahre Halsbreche des Friedens und der Einheit in der Kirche gewesen.

Nun kommen wir zu den spezielleren und gelegentlichen Regeln, die in Kraft treten, wenn unter den Gläubigen eine Meinungsverschiedenheit besteht.

Handelt es sich um Dinge, die nicht zur Seligkeit notwendig sind, so können dies sein entweder Zeremonien und unwesentliche Dinge oder aber eigentliche Wahrheiten, doch solche, in denen ein Christ für jetzt irren darf ohne Gefahr für seine Seligkeit.

Im ersteren Falle gelten folgende Regeln:

1. Wir sollten nicht streiten um eitle Dinge noch uns und die Kirche Gottes mit Lappalien und geringfügigen oder ganz bedeutungslosen Dingen beunruhigen.

2. Wir sollten nicht wegen Meinungsverschiedenheiten in diesen Dingen brüderlichen Verkehr und Gemeinschaft aufgeben.

3. In diesen Dingen, die uns nicht Gott wohlgefälliger machen, dürfen wir einander nicht verdammen. Hieraus entspringen die unzähligen Sekten in der Kirche.

4. Laßt uns bedenken, worin das Wesen des Reiches Gottes besteht, nämlich in Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist, in Glaube und Liebe usw., nicht in äußeren Zeremonien und Ordnungen. Wo die Kraft und das Wesen des Reiches Gottes ist, da lasset uns daran genügen, wenn auch ein Unterschied in der Form und Unwesentlichem besteht.

5. Insbesondere sollen die gegenwärtigen Inhaber der Gewalt darauf achten, daß sie

a) nicht nur Leute von übereinstimmendem Urteil (in bezug auf Unwesentliches) zur Gemeinschaft der Heiligen laden, sondern jeder, dem die Schlüssel des Himmelreichs gegeben sind, muß Freiheit haben ein- und auszugehen und seine Weide zu finden. Es ist etwas höchst Antichristliches, einen anderen Schlüssel zum Himmelreich oder der wahren Kirche zu machen außer dem, den Christus gegeben hat. Denn es wird dann bald dahin kommen, daß der Schlüssel Christi allein, ohne den menschlichen Schlüssel, nicht mehr

ausreicht, ja daß der menschliche Schlüssel, ohne den Schlüssel Christi, ausreicht.

b) Sie müssen darauf achten, daß sie nicht nur Christen von einer Richtung als Prediger anstellen, sondern daß diese Stellungen frommen Männern von verschiedener Richtung gegeben werden. Sonst könnten manche dahinter den geheimen Plan des Antichrists wittern, nämlich daß niemand kaufen oder verkaufen oder irgend eine Stelle in der Kirche oder den Universitäten haben soll, der nicht ein gewisses Zeichen an seiner Stirne oder rechten Hand trägt.

c) Wenn es nicht recht ist, eine Klasse von Christen bei der Zulassung zur Mitgliedschaft und der Besetzung der Aemter zu bevorzugen, so darf erst recht nicht eine Partei von der anderen ausgerottet werden. Sonst könnte ja auch Satan ein Friedefürst werden, indem er Christi Reich ausrottet, um das eigne Reich zu erhöhen und alles in Ruhe und allein zu besitzen. Aber Christi Weg ist, das Getrennte zu versöhnen. Wir werden Christo ähnlich sein, wenn wir versuchen, in Liebe das Zwiespältige zu vereinigen, nicht wenn wir einander mit Gewalt ausrotten.

Handelt es sich um eigentliche Wahrheiten, in denen aber auch Christen ohne Gefahr für ihre Seligkeit irren mögen, dann gelten folgende Regeln:

1. Man gewähre freie Aussprache und verdamme niemand ungehört.

2. Suche den Gegner erst gründlich zu verstehen, ehe du ihn bestreitest. Läßt du es an dieser Weisheit und Geduld fehlen, so kämpfst du nicht gegen seine wahre Meinung, sondern gegen deine Einbildung. Viel besser ist es, ruhig die Meinung des Andern aus seinem eignen Munde zu hören, als voreilig sie zu erraten, ja von vornherein sich ein bestimmtes Urteil zu bilden, ehe man ihn gehört hat. Wenn du nur geduldig genug bist, ihm zuzuhören, wirst du vielleicht am Ende merken, daß seine Ansicht sich von der deinigen im Grunde nicht viel unterscheidet.

3. Wirf nie deinem Gegner vor, seine Meinung sei un-

erhört. Damit widerlegst du ihn nicht, sondern zeigst höchstens deine Unwissenheit. Was dir ein neuer Irrtum zu sein scheint, kann sich bei genauer Prüfung durch das Wort als eine alte Wahrheit herausstellen.

4. Vertraue nicht allzusehr auf dein eigenes Urteil oder auf das von anderen Menschen, auch wenn die Mehrzahl, das Herkommen und das hohe Alter dafür sprechen.

5. Laß in diesen Dingen nicht Menschen, sondern das Wort entscheiden. Das Wort Gottes ist der alleinige und vollkommene Richter in allen göttlichen Dingen. Wir müssen aber den Geist haben, um es recht auszulegen.

6. Wenn du deinen Gegner nicht durch das Wort zu deiner Meinung bringen kannst, so halte dich an die Regel des Paulus: „Wie viele nun unser vollkommen sind, die lasset uns also gesinnet sein; wenn einer anders gesinnet ist, wird es ihm Gott auch noch enthüllen". So laßt uns in Geduld warten, bis Gott nach seinem Wohlgefallen es ihn lehren wird, so wie es ihm gefallen hat uns zu lehren. Denn ohne diesen Lehrer kann er es niemals recht wissen, wie sehr du dir auch Mühe gibst ihn zu belehren.

7. Und endlich, laßt uns das letzte Urteil in diesen Dingen verschieben bis zu der von Gott selbst gesetzten Zeit; Christus spricht: Wer meine Worte höret und glaubet nicht, den werde ich nicht richten; das Wort, welches ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage.

Handelt es sich endlich um Wahrheiten, ohne die niemand selig werden und an Christus teil haben kann, so gilt auch hier:

1. Höre sie reden und vertraue vielmehr, daß die Wahrheit Gottes ihren Irrtum überwinden wird. Schließe ihnen nicht mit weltlicher Gewalt den Mund oder unterdrücke ihre Schriften, auch wenn ihre Lehre noch so sehr der göttlichen Wahrheit und dem Evangelium widerspricht. Denn wenn die Menschen nicht die Freiheit haben, ihre Lehren öffentlich zu verbreiten, tun sie es heimlich und verderben viele, ohne daß man es hindern kann. Es entspricht allein dem Evan-

gelium, den Irrtum durch die Wahrheit zu überwinden. Oder hat Gottes Wort seine Kraft verloren? Wenn das Evangelium von Christo in früheren Zeiten einen solchen Beweis seiner Kraft gegeben hat, als die ganze Welt in schrecklicher Unwissenheit und im Irrtum lag und Finsternis das Erdreich deckte und Dunkel die Völker — wenn es damals ohne Zuhilfenahme von irdischer Gewalt den Teufel band und aus seinem Reiche trieb, wenn es die Sitten und Gewohnheiten, die Meinungen und Religionen, ja die Natur der Menschen änderte und Irrtümer und Häresien aller Art ganz und gar zerstreute, dann sehe ich keinen Grund, daß wir heute an seiner Kraft zweifeln dürften, als könnte jetzt der Irrtum mächtiger sein als das Wort. Gebt dem Wort nur freien Lauf, dann wird es schon alle Irrtümer in der wahren Kirche Gottes überwinden.

2. Wenn nach eingehender mündlicher Besprechung es sich klar herausstellt, daß unsere Gegner so falsche und irrige Anschauungen vertreten, daß sie nicht als Gläubige und Glieder Christi anerkannt werden können und, so lange sie diese Lehre vertreten, der sicheren Verdammnis verfallen sind, dann hat die wahre Kirche vom Wort Vollmacht, ihre Lehre zu verdammen, ihre Person zu exkommunizieren.

Die Kirche muß die Lehre verurteilen, welche dem Evangelium, der ewigen unveränderlichen klaren Wahrheit, dem rechten Glauben widerspricht. Sie muß dem Volk mitteilen, was für eine Lehre sie verurteilt, nämlich nur solche, die ausdrücklich Feindschaft gegen Christus und seinen Geist in sich schließt und Tod und Verdammnis nach sich zieht, damit das Volk davor gewarnt ist und dem ewigen Tod entgeht. So verurteilte Christus die Lehre der Schriftgelehrten und Pharisäer und Sadduzäer.

In einem solchen Fall mag die Kirche ebenfalls den Betreffenden exkommunizieren, selbst wenn er sich still verhält und keinen Anderen verführt. Denn Gläubige können keine wahre Gemeinschaft halten mit einem Feind des Wortes des Lebens, in welchem doch allein die wahre Gemeinschaft der Gläubigen besteht.

Aber hierbei müssen folgende Regeln beobachtet werden:

1. Diese Zensur darf nicht bei jeder Abweichung von der Wahrheit verhängt werden, sondern nur bei solchen, die einen Menschen der Seligkeit verlustig machen.

2. Diese Zensur darf erst verhängt werden, wenn alle anderen Wege ihn zur Wahrheit zurückzuführen vergeblich versucht worden sind.

3. Sie darf nicht von zwei oder drei Gemeindegliedern, sondern muß von der ganzen Kirche oder Gemeinschaft verhängt werden.

4. Sie darf nur im Namen Christi erfolgen unter Vermeidung aller menschlichen Leidenschaft oder Gewalt.

3. Dells pädagogisches Reformprogramm[1])

In engem Zusammenhang mit William Dells kirchlichem Reformprogramm stehen die Vorschläge, welche er zur Reform der Universitäten macht. Die theologischen Grade müssen verschwinden, weil sie dem ausdrücklichen Verbot Christi: Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen! widersprechen. Die theologischen Fakultäten sind eine Einrichtung des Antichrists. Luthers Aeußerungen über die Universitäten aus der Schrift gegen Ambrosius Catharinus und „De abroganda missa privata" werden ausführlich wiedergegeben. Dell fährt dann fort: „Aus Luthers Worten ist klar, daß er die Universitäten in ihrer ganzen Einrichtung und Verfassung und namentlich in ihren Hauptdisziplinen, der menschlichen Gelehrsamkeit und der scholastischen Theologie, verurteilt; ebenso die Meinung, sie seien die Quelle und Pflanzschule des Predigtamtes, und niemand sei geeignet oder wenigstens in dem Grade geeignet zu lehren, der nicht auf der Universität vorgebildet sei. Ja, wenn sie gleich rohe, törichte, unwissende Gesellen sind, werden sie wegen ihres akademischen Grades über Städte und Gemeinden ge-

---

1) The trial of spirits p. 1—224.

setzt, und das arme Volk muß nicht nur sie und ihre tölpische, von der Universität mitgebrachte Lehre anhören, sondern wird auch noch durch weltliche Gewalt und Gesetze gezwungen, sie für ihre Arbeit zu bezahlen, die doch kein anderes Ziel hat als ihre Seelen auf ewig zu verderben. Kein Joch weltlicher Tyrannen lastet so schwer auf dem Nacken des Volkes als die Lehre und Herrschaft des Klerus. Wie haben diese geistlichen Tyrannen mit ihrer akademischen, philosophischen, heidnischen Theologie das Volk angesteckt, vergiftet und verderbt zu ewigem Tode, und niemand durfte sie meiden bei Strafe des zeitlichen Todes oder anderen Strafen. Aber jetzt ist durch Gottes Güte und Vorsehung eine glücklichere Zeit gekommen!

Man wende nicht ein, daß Luther bloß gegen päpstische Universitäten rede. Die Universitäten, die von Anfang an als Pflanzschulen für das Reich des Antichrists eingerichtet waren, sind im wesentlichen geblieben, was sie waren, und haben sich nur in ihrer äußeren Form ein wenig geändert.

Denn die Philosophie, die heute auf der Universität gelehrt und gelernt wird, ist noch dieselbe wie früher, und diese Philosophie ist nichts anderes als die Religion der Heiden. Was das Gesetz für die Juden und das Evangelium für die Christen, ist die Philosophie für die Heiden. Bei diesem Studium vergeuden die armen Jungen ihr bestes Leben zu keinem andern Zweck, als daß sie dadurch noch heidnischer, verderbter, vermessener werden, als sie schon von Natur sind. Die Theologie aber, welche sie gewöhnlich auf den Universitäten lernen von den Vätern, den Schulweisen und Systemen, in der sie gedrillt werden zum Disputieren dafür oder dawider — wobei es ihnen im Grunde einerlei ist, was für einen Standpunkt sie vertreten, da ihnen ja alles nur ein Wahn ist —, und die sie später dem Volke lehren mit besonderer Berücksichtigung ihres eignen Nutzens und Vorteils, diese Theologie ist nicht das wahre Wort und Amt des Evangeliums. Denn das Evangelium ist das Wort des Glaubens, in unsere Herzen geschrieben. Doch die akademischen Theologen, in deren

Herzen die Wahrheit tot und weder gegenwärtig noch kräftig ist, holen sie heraus aus den Büchern und Schriften von Menschen, worin sie begraben war, und bringen auf diese Weise eine tote Lehre zur Welt, die andere Menschen vertreten haben, von der sie selbst aber keine Erfahrung haben. Das ist nicht das Wort des Lebens, das lebendig macht, sondern bloß ein toter Buchstabe. Wie die Hexe von Endor den toten Samuel in dem äußeren Gewand und Schein des lebendigen Samuel heraufbeschwor und Saul darstellte, so bringen diese akademischen Theologen im besten Falle das äußere Gewand und den Schein der Wahrheit vor das Volk, aber das Wesen, die Seele und das Leben der Wahrheit können sie nicht herausbringen, weil sie nicht das lebendige Wort Gottes in ihren Herzen haben, sondern nur ein totes Wort, das sie aus den Büchern und Schriften der Menschen schöpfen. Und das ist die Universitätstheologie.

Endlich, die Prediger, die von der Universität kommen, sind gewöhnlich mehr als alle anderen die größten Feinde Christi und seines Evangeliums und bringen den größten Schaden dem Reiche Christi, den größten Vorteil dem Reiche Antichrists. Denn wenn ungebildete Leute, die den Geist Christi nicht haben, sich unterfangen, das Volk zu lehren, wie viele heutzutage tun, so wird ihre Unwissenheit allen offenbar und von allen gerichtet, und sie können durch ihre Rohheit niemals lange die Welt täuschen. Wenn dagegen Leute, die des Geistes bar sind, menschliche Gelehrsamkeit und den Buchstaben des Wortes mit philosophischer Auslegung zu Hilfe nehmen, das bringt der Welt außerordentliche Gefahr und Täuschung; denn das Volk setzt voraus, die philosophisch ausgelegte Lehre des Evangeliums sei der Dienst des Geistes und genügend zum Unterricht der Kirche. So wird von diesen Leuten das Reich Antichrists glanzvoll (with credit and renown) aufgerichtet, während die des Geistes baren unwissenden Lehrer ihm keine großen Dienste leisten können. Aber Christus will keine Gelehrten als Lehrer in seiner Kirche haben um ihrer Gelehrsamkeit willen, und ebensowenig un-

gelehrte Leute um ihrer Unwissenheit willen. Ob einer nach weltlicher Weise gelehrt oder ungelehrt ist, darauf kommt es in Christi Kirche nicht an, sondern da redet ein jeder im Geiste Christi, der beide, den Gelehrten und Ungelehrten, weise in Christo macht.“

Schon aus diesen letzten Worten Dells können wir entnehmen, daß seine Einwendungen gegen das theologische Studium der künftigen Prediger nicht einfach, wie bei vielen Sektierern, die aus ihrer Not eine Tugend machen, der Bildungsfeindschaft entspringen. Das ergibt sich vollends aus den höchst bedeutsamen positiven Vorschlägen, die er, wiederum im engen Anschluß an Luther, zur Reform der Schulen und Universitäten macht. Dieselben sind niedergelegt in der Schrift: „Die rechte Reform des Unterrichts, der Schulen und Universitäten.“ Die nahen Beziehungen der pädagogischen Gedanken William Dells zu denen des Quäkertums und des Pietismus liegen auf der Hand. Mit einem gewissen Rechte hat man sogar die Idee der University Extension bei ihm finden wollen. Sein Programm hat er in neun Thesen zusammengefaßt:

1. Ich bin der Meinung, daß es kein größeres Uebel geben kann, als die Kinder in Wohlleben und Untätigkeit aufzuziehen und sie ungebunden und ohne Aufsicht leben zu lassen nach den natürlichen Lüsten und Verderbtheiten, die sie mit in die Welt gebracht haben, und die sich bald durch solch ein sorgloses und der Erziehung entbehrendes Leben wunderbar entfalten. Solche Kinder und Jünglinge werden gewöhnlich früh eine Beute des Teufels, der sie sogleich mit aller Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Heiden erfüllt.

2. Ich halte es für gut, daß die bürgerliche Gewalt oder hohen Behörden sich sehr kümmern um die Erziehung der Jugend. Das ist eine der größten Aufgaben, die ihnen gestellt ist, und eines von den wichtigsten Dingen, die sie in der Welt tun können; denn was die Jugend jetzt ist, wird bald das ganze Gemeinwesen sein.

3. Zu diesem Ende ist es gut, daß überall im ganzen

Reiche Schulen errichtet werden, wo sie noch fehlen, und zwar nicht nur in den Städten und größeren Orten, sondern ebensogut in jedem kleinen Dorfe. Dabei achte die Autorität der Nation besonders darauf, daß fromme Männer namentlich die größeren Schulen leiten, ebenso daß nur solche Frauen die Erlaubnis zum Unterricht der kleinen Kinder in den Dörfern bekommen, welche sehr nüchtern und ernsthaft sind. Die Obrigkeit lasse diesem Werk alle tunliche Ermutigung und Unterstützung zuteil werden.

4. In solchen Schulen lehre man die Kinder zuerst ihre Muttersprache lesen, die sie ja ohne Unterricht sprechen; und dann, sobald sie es können, lasse man sie gleich die heilige Schrift lesen, die sie, falls sie dieselbe auch nicht sofort verstehen, doch durch Gottes Segen später verstehen lernen werden.

5. In Städten und größeren Orten, wo größere Schulen sind und größere Gelegenheit ist, die Kinder dahin zu senden, lehre man sie auch die lateinische und griechische Sprache, und auch die hebräische, die die leichteste von allen ist und wegen des Alten Testamentes bei uns hochgeschätzt sein sollte. Und es ist besonderer Augenmerk darauf zu richten, daß bei dem Unterricht im Griechischen und Lateinischen solche heidnischen Autoren auf das sorgfältigste vermieden werden, sei auch ihre Sprache noch so gut, deren Schriften voll von Fabeln, Nichtigkeiten, Schmutz, Schlüpfrigkeit, Abgötterei und Schlechtigkeit der Heiden sind. Denn gewöhnlich, wenn die Jugend die Sprache der Heiden lernt, lernt sie auch ihre Schlechtigkeit mit der Sprache zugleich. Was in aller Welt hat denn die christliche Jugend zu schaffen mit den heidnischen Dichtern, die zum größten Teil Propheten des Teufels waren und in seinem Geiste ihre Schriften verfaßten und nun durch die Glätte, Zierlichkeit und Süßigkeit ihrer Sprache unmerklich das Gift der Lust und Schlechtigkeit den Herzen der Jugend einflößen. Der Erfolg ist doch nur, daß die Erziehung, statt die natürliche Verderbtheit der Jugend zu bessern, sie erst recht vermehrt und entflammt.

Daher ist mein Rat, daß sie das Griechische und Lateinische besonders von christlichen Autoren ohne die Lügen, Fabeln, Nichtigkeiten, Buhlereien, Lust, Stolz, Rachsucht usw. der Heiden lernen, zumal ein guter Christ weder ihre Worte noch ihre Sätze in den Mund nehmen kann. Und höchst nötig ist es, daß die Christen die Namen ihrer Götter und Musen, die bloß Teufel und verdammte Kreaturen sind, und alle ihre Mythologie und Fabeleien vergessen und sie alle zum Teufel fahren lassen, woher sie kamen.

6. Es erscheint auch angemessen, daß einige Universitäten oder Kollegien bestehen zur Unterrichtung der Jugend in den freien Künsten außer Grammatik und Rhetorik; wie z. B. in der Logik, die wohl in der Theologie, wie einer sie nennt, gladius diaboli, des Teufels Schwert ist, aber in menschlichen Dingen von gutem Nutzen sein kann, wenn die Vernunft jene Kunst des vernünftig Urteilens handhabt. Besonders müssen die mathematischen Wissenschaften auf den Universitäten hoch in Ehren gehalten werden, wie Arithmetik, Geometrie, Geographie und dergl., welche nichts Böses mit sich führen und außerdem sehr nützlich für die menschliche Gesellschaft und die Angelegenheiten dieses gegenwärtigen Lebens sind.

Es mögen auch auf diesen Universitäten oder Kollegien Studien der Physik und des Rechts erlaubt sein, wenn erst einmal ihre Reform durch eine weise und fromme Obrigkeit stattgefunden hat. Gegenwärtig sind beide außerordentlich verderbt und ungeordnet.

7. Doch warum diese Universitäten oder Kollegien bloß in Cambridge und Oxford sein sollten, dafür weiß ich keinen Grund. Ja, wenn menschliche Gelehrsamkeit so notwendig für die Kenntnis und das Verständnis der Schrift ist, wie die Universitäten behaupten, dann sind sicherlich diejenigen lieblos gegen ihre Brüder, die diese Studien so auf diese beiden Orte beschränken wollen und die Menschen schwören lassen, sie nirgend anderswo zu lesen und zu lehren [1]). Sicherlich ist

1) Juramentum Magistrorum in receptionibus et resumptio-

es ganz offenbar, daß diese Menschen ihren eignen persönlichen Gewinn mehr lieben als das gemeine Wohl des Volkes. Da aber nun durch Gottes Hand das Königreich in eine Republik und die Tyrannei in Freiheit verwandelt ist, halten wir es dem gemeinen Wohl einer Republik für nachteilig, daß diese beiden Universitäten aus der menschlichen Gelehrsamkeit ein Monopol für sich machen, zumal sie auch noch sagen, niemand könne ohne dieselbe die Schrift recht verstehen oder lehren. So wollen sie wider das Gesetz der Liebe, gestützt auf frühere päpstliche und königliche Privilegien, jedermann nötigen zur höheren Ausbildung seine Kinder zu ihnen zu senden, aus allen Teilen der Nation, hunderte von Meilen weit, zur großen Unruhe und Last der Eltern. Denn die Universitäten sind gewöhnlich Stätten großer Zügellosigkeit und Gottlosigkeit gewesen, und es ist oft vorgekommen, daß Eltern von weit her ihre jungen und hoffnungsvollen Kinder dorthin gesandt und für alle ihre Sorge und ihre Kosten sie nach einigen Jahren mit ihren Sprachen und Künsten zurückerhalten haben als hochmütige, gottlose, schlechte, abscheuliche und unverbesserliche Schufte.

Daher würde es zweifellos für ein Gemeinwohl, das in Wahrheit seinen Namen verdient, schicklich sein und vorteilhafter für das Wohl des ganzen Volkes, Universitäten oder Kollegien, wenigstens eins, in jedem größeren Ort oder Stadt in der Nation zu haben, in London, York, Bristol, Exeter, Norwich und so fort, und für den Staat würde es sich ziemen, diesen Kollegien einen anständigen und ausreichenden Unterhalt zu gewähren, damit einige fromme und gelehrte Männer angestellt werden können, um die Sprachen und Künste, nach gehöriger Reform, zu lehren. Dies mag der Staat um so eher tun, durch Erhebung von Beiträgen aus jeder Grafschaft,

nibus solemnibus. Jurent etiam, quod extra istam universitatem, nusquam alibi in Anglia, praeterquam Oxoniae, in aliqua facultate incipient, aut Lectiones suas solenniter resument, nec consentient quod aliquis alibi in Anglia incipient, hic pro Magistro, in illa facultate habeatur.

oder auf andere Weise, wie man es für am besten hält, als ja dann nicht so viel für Ausstattung mit Stipendien nötig sein wird. Denn wenn die Leute Kollegien in ihren eigenen Städten in der Nähe ihrer Häuser haben, können sie ihre Kinder zu Hause behalten während ihrer Schulzeit. Das würde in der Tat der größte Vorteil für das Lernen sein, der sich denken läßt.

8. Es würde auch zu erwägen sein, ob es sich mit dem Wort Gottes vereinbaren läßt, daß die jungen Leute ihre Zeit allein mit Lesen von Büchern verbringen, während sie doch gesund, stark, voll Tatendrang und brauchbar für Geschäfte sind. Denn meistens geht es doch so, daß die jungen Leute ebenso viel durch Müßiggang verlieren, als sie durch das Studieren gewinnen. Und da sie bloß dazu erzogen sind, Bücher zu lesen, und noch dazu solche, die hadernde, zankende, närrische und unnütze Philosophie enthalten, so sind sie schließlich, wenn sie sich, wer weiß wie lange, auf der Universität aufgehalten haben, gewöhnlich zu keiner rühmlichen Stellung zu gebrauchen, weder in der Welt noch unter den Gläubigen. Werden dagegen, um diesem großen Uebelstand zu begegnen, die Kollegien hin und her in allen großen Städten und Orten des Gemeinwesens zerstreut, dann kann es so geordnet werden, daß die jungen Leute, nach Luthers Vorschlag, einen Teil des Tages mit Lernen oder Studieren und den andern Teil des Tages in einem regelrechten Beruf [1]) zubringen, oder abwechselnd einen Tag mit Studieren, den andern in Geschäften, wie es gerade paßt.

So werden die jungen Leute bewahrt vor Wohlleben und Müßiggang, die die Herzen der Universitätsstudenten mit manchen Verderbtheiten und schädlichen Lüsten füllen, während sie ihren Kopf bloß mit leerem Wissen und törichten Begriffen anfüllen, wodurch weder Gott geehrt noch dem Nächsten gedient wird.

9. Würde die Ordnung der Kollegien und Studien auf

1) Auch Milton tritt für diesen Vorschlag ein. Bernhardi, John Miltons politische Hauptschriften III, 152.

diese Weise vorgenommen, so würde der Erfolg sein, daß Zwanzig lernen könnten, wo jetzt Einer lernt, und allmählich könnten auch manche, auf welche Gott seinen Geist nach seinem Gefallen ausgießen wird, heranwachsen, um das Volk zu lehren, während sie doch dabei, wie einst die Apostel, in einem ehrlichen Beruf und Geschäft bleiben. Das würde ihrer Lehre große Wirksamkeit und Kraft verleihen, wenn sie auf Glauben durch ihre ehrliche Arbeit leben und erlöst sind von dem Unheil des Müßiggangs. Doch wenn die Gläubigen begehren, daß einer, der geeigneter ist zum Lehren und ein größeres Maß von Salbung empfangen hat als seine Brüder, mehr von seiner Zeit in Wort und Gebet aufwenden möge, als sein Beruf gestattet, so sollten sie in dieser Zeit für seinen Unterhalt sorgen [1]): und das Gesetz der Liebe in den Herzen der Gläubigen wird Gesetz genug sein in dieser Sache, ohne daß man die Hilfe der Obrigkeit in Anspruch zu nehmen braucht.

Auf diese Weise kann die kostspielige und drückende Unterhaltung des fleischlichen Klerus allmählich wegfallen [2]) und die Kirche Christi versorgt werden mit einem gläubigeren, christlicheren und geistlicheren Predigtamt als gegenwärtig, und dazu noch mit viel geringeren Kosten. Denn Gott hat verheißen in den letzten Tagen seinen Geist auf alles Fleisch auszugießen, und die Söhne und Töchter und Knechte und Mägde werden prophezeihen, und dann wird Erkenntnis die Erde bedecken wie Wasser die Meere.

---

1) Dies ist die von den Quäkern bis auf den heutigen Tag geübte Praxis.

2) Man beachte, daß das damals versammelte Barebone-Parlament über Abschaffung der geistlichen Zehnten beriet.

Wie verhält sich William Dells kirchliches Reformprogramm zum Kongregationalismus und zu Luthers Anschauungen?

William Dell hat gegen die obrigkeitliche Gewalt in einer rechtlich organisierten Kirche nichts einzuwenden. Er will keine neuen äußeren Ordnungen einrichten, sondern nur die geistlichen Christen zu Konventikeln sammeln und verlangt für diese die Freiheit von jeder staatlichen oder kirchlichen Bevormundung. In diesen Konventikeln, welche die geistliche Kirche darstellen, herrscht kein anderes Gesetz als das der Liebe und des freiwilligen Dienstes. Die Hauptsache ist die Reform der Herzen, nicht der Zeremonien. Ist das Herz gebessert, so wird sich die rechte äußere Ordnung, die aber niemals eine Zwangsordnung sein darf, schon finden. Sein Ideal ist eine Gemeinschaftsbewegung innerhalb des äußeren Rahmens der alten rechtlich organisierten Kirche, die allmählich kraft des in ihr wirkenden Geistes die Verwandlung der fleischlichen Kirche in eine wahrhaft geistliche und damit das Verschwinden aller äußeren Gesetze und Zeremonien herbeiführen soll.

Es handelt sich für William Dell nicht eigentlich um eine Reform der empirischen Kirche, sondern um eine reinliche Scheidung zwischen den geistlichen und fleischlichen Christen innerhalb der empirischen Kirche. Sobald die geistliche Kirche sich von der Welt trennt, sammelt

sich die Welt wider die Kirche. Das darf nicht von äußeren Feinden der empirischen Kirche verstanden werden, es handelt sich vielmehr um einen Scheidungs- und Zersetzungsprozeß innerhalb derselben. Dell beruft sich hierfür auf Calvin. Es handelt sich um die Scheidung zwischen denen, die nur den Schein, und den Anderen, die die Kraft der Frömmigkeit haben. Die Kinder, die vom Fleisch geboren sind, verfolgen die, welche vom Geist geboren sind. Die tiefsten Wunden werden die Gläubigen erhalten im Hause ihrer Freunde, von denen, welche sie für ihre Freunde hielten. Aber alle Feindschaft der Welt und der fleischlichen Christen kann die Sammlung der geistlichen Kirche nicht aufhalten. Der Herr selbst wird das Reich der Heiligen in der Welt aufrichten, Christus wird ihr König sein, sein Volk wird von der Welt getrennt in geistlichem Gottesdienst und geistlicher Gemeinschaft leben.

1. Verhältnis zum Kongregationalismus.

William Dell hat sich selbst zu den Independenten (Kongregationalisten) gerechnet. In welchem Verhältnis steht sein kirchliches Programm zum Kongregationalismus (oder Brownismus)?

Beide lehren, daß die wahre Kirche die Gemeinde der Heiligen ist. Aber beide verstehen diesen Satz sehr verschieden.

Nach kongregationalistischer Anschauung muß jeder Christ, um selig zu werden, einer legitimen (d. h. separierten) nach dem Muster der apostolischen Gemeinde organisierten[1]) Gemeinde angehören. Für William Dell kommt allein

1) Hooker's and Cotton's Survey bei Hanbury III, p. 293: „A church without officers, is a true church in regard of the essence of it . . . but it is not complete but lame and maimed in regard of the integrity [or entireness] of it! The Lord Christ therefore hath provided for the perfection of his church in this behalf also. . . . Eph.

die Frage in Betracht, ob jemand den Geist hat oder nicht. Nach ihm gibt es geisterfüllte wahre Christen unter mancherlei Denominationen. Er fordert nicht äußere, sondern innere Trennung von der Staatskirche. Nach ihm ist die wahre Kirche nicht erkennbar an ihrer äußeren Organisation, ihre Glieder erkennen sich nur gegenseitig durch den Geist.

Nach brownistischer Anschauung wird die wahre Kirche begründet durch einen freiwilligen Bund (Covenant) gläubiger Christen. Dell dagegen sagt: Die Kirchen der Menschen schließen sich zusammen durch einen äußeren Bund oder ein gegenseitiges Uebereinkommen; die wahre Kirche wird dadurch zu einer Gemeinschaft, daß ihre Glieder mit Christus vereinigt sind; sobald sie mit ihm eins sind, sind sie auch untereinander eins. Das ist ein festeres Band der Gemeinschaft als irgend ein äußeres Band. Man wird ein Mitglied der menschlichen Kirchen durch ein äußeres Glaubensbekenntnis, in die wahre Kirche kommt man allein durch eine neue Geburt von Gott nach seinem Geist.

Nach brownistischer Anschauung ist die Kirchenzucht das Mittel, um die Gemeinde von den Uebertretern der göttlichen Gebote zu reinigen. Dell kennt nur die kirchliche Zensur wegen falscher Lehre. Wenn die Lehre recht und Gottes Wort im Schwange ist, wirkt Gottes Geist mächtig in den Frommen und läßt sie in allem weit überwinden. Durch das Wort des Evangeliums und den Geist tut Christus alles.

Ein sehr tiefgehender Unterschied besteht zwischen Dell und dem Brownismus in der Frage, was für Heilige das sind, aus welchen die Gemeinde besteht. Nach Dell sind diese Heiligen die Erwählten, die wahren Christen, die Wiedergeborenen. Sie werden heilig genannt secundum veritatem. Der Brownismus dagegen redet stets nur von „visible

IV, 8. 11. 12. . . He is a head political, by outward guidance and government, as well as a Head mystical, by his special and spiritual conveyance of his grace.“

saints"[1]), die heilig genannt werden secundum caritatem. Ob sie in Wirklichkeit auch in Gottes Augen heilig sind, bleibt dahingestellt. De occultis non iudicat Ecclesia. Wohl gehören alle Glieder der sichtbaren Kirche zu den Berufenen, aber nur wenige sind auserwählt. Wohl gehören die Erwählten sämtlich zu den sichtbaren Heiligen, aber die sichtbaren Heiligen sind nicht sämtlich erwählt. „Wer nicht öffentlich in Sünden oder Pflichtversäumnis lebt und von seiner Hoffnung zu Gott Rechenschaft geben kann, der gibt Grund zur Hoffnung und zum Glauben, daß etwas von Gott und seiner Gnade in seiner Seele ist, und kann in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden"[2]).

---

1) Loofs übersetzt HRE³, Bd. 10, S. 690, visible saints falsch durch „Wiedergeborene".

2) First; It is not the eminency of holiness that we look at in the entertainment of members, but the uprightness of heart: it is not the strength and growth of grace, but the truth, that we attend: Rom. XIV. 1. Heb. V. 13. Secondly; This truth we know is and may be accompanied with many failings and infirmities which, more or less, may break out and appear to the apprehension of the judicious. Thirdly; The judgement of this truth of grace as clouded and covered with failings, is not certain and infallible either to church or christian. Philip was deceived by Simon Magus; Paul misjudged of Demas, all the disciples conceived as well of Judas as of themselves, though he was a thief, and bare the bag, nay though „a devil" in God's righteous sentence which he passed upon him. The sum is, „The heart of man is deceitful above all things, and desperately wicked, who can know it?" The Lord himself takes that as his place, „I the Lord search the heart, and try the reins"; Jer. XVII. 9. 10. Fourthly; this judgement, then, of others' sincerity est tantum opinio, non scientia; and therefore, the most discerning may be deceived therein: they may proceed according to the rules of charity, and yet not pass a sentence according to the reality of truth. Fifthly; Charity is not censorious, yet judicious, — she wants neither eyes nor watchfulness — „hopes all things, and believes all things" that are hopeful or believable, I Kor. XIII. 7; even yelds and inclines to the better part, unless evidence come to the contrary . . . Sixthly, The grounds of probabilities by which charity is poised according to rule, are either taken from the practice or from the knowledge of the party. The way and ground of our proceeding according to both, may be expressed in this

Beide lehren:

Die Einzelgemeinde ist unabhängig.

In diesem Satze ist die Uebereinstimmung zwischen Dell und dem Brownismus scheinbar vollkommen. Schon bei Barrow findet sich genau so wie bei Dell die Polemik gegen die Klassen und Synoden der Presbyterianer. Die Gemeinde hat das Recht ihre Beamten zu erwählen, ihre Lehre und ihren Wandel zu prüfen, sie abzusetzen, wenn sie Anstoß geben. Ihre Beschlüsse faßt sie nicht, wie die Presbyterianer, durch Mehrheit der Stimmen, sondern in Einmütigkeit des Geistes [1]).

Und doch besteht auch hier ein fundamentaler Unterschied. Beim Kongregationalismus ist die Unabhängigkeit der organisierten Einzelgemeinde ein dieser inhärierendes Korporationsrecht, für William Dell beruht die Autonomie jeder Versammlung gläubiger Christen darauf allein, daß Christus nach seiner Verheißung darin gegenwärtig ist. Die Kongregationalisten sagen: „Sobald die Kirche sich in Christi Namen versammelt, hat sie Christi Gewalt, alle Tätigkeiten der Zucht sowohl als der Lehre auszuüben, vorausgesetzt, daß sie recht verfaßt ist" [2]). Dell beruft sich auf das Wort: „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen".

William Dell und der Kongregationalismus stimmen dagegen, abweichend von der reformierten Auffassung, darin

---

proposition, He that professing the Faith, lives not in the neglect of any known duty, or in the commission of any known evil; and hath such a measure of knowledge as may in reason, let in Christ into the soul, and carry the soul to Him; these be grounds of probabilities by which charity, poised according to rule, may and ought to conceive that there be some beginnings of spiritual good."

Hooker, Survey of the Sum of Church-Discipline, London 1648 bei Hanbury a. a. O. III, p. 270.

1) Dies ist wenigstens die konsequente Anschauung, wie sie zuerst Barrow vertritt; Robert Browne schließt sich der presbyterianischen Praxis der Majoritätsbeschlüsse an.

2) Hooker, Survey etc. bei Hanbury III, p. 280.

überein, daß nach ihnen die allgemeine Christenheit sich zu den Einzelgemeinden nicht verhält wie das Ganze zu seinen Teilen, sondern wie Genus zu Species [1]).

Endlich stimmen William Dell und der Kongregationalismus überein in dem Satze: Die vom Staat beherrschte Kirche ist das Reich des Antichrists. Aber auch hier wäre es voreilig, eine wirkliche sachliche Uebereinstimmung konstatieren zu wollen.

Robert Browne gesteht dem Landesfürsten die souveräne Gewalt in seiner eignen Sphäre zu. „Er hat das Gemeinwesen in aller äußeren Gerechtigkeit zu regieren und seine Wohlfahrt und Ehre mit äußerer Gewalt, leiblicher Strafe und weltlichem Zwang aufrechtzuerhalten.“ Er hat auch „nach der Kirche zu sehen“, soweit „äußere Versorgung und äußere Gerechtigkeit“ in Betracht kommen. Dies ist deshalb seine Aufgabe, weil die Kirche innerhalb des von ihm beherrschten Gemeinwesens besteht. Dagegen hat er keinerlei Einfluß auf die Begründung und das Regiment der Kirche. Die Kirche gehört einer völlig anderen Sphäre an. Der Landesfürst hat kein Recht, irgend jemand „zur Religion zu zwingen“, d. h. „Kirchen mit Gewalt zu begründen und die Unterwerfung unter das Kirchenregiment durch Gesetze und Strafen zu erzwingen“. In der Kirche hat er, da vor Gott kein Ansehen der Person gilt, nicht mehr Rechte als jedes andere Mitglied auch. So gut wie alle anderen ist er der Kirchenzucht unterworfen. Gehört er der Kirche nicht an, so sind seine Einmischungsversuche in kirchliche Angelegenheiten erst recht zurückzuweisen. „Das durch die weltliche Obrigkeit bestätigte Kirchenregiment ist das Reich des Antichrists, durch welches er den Gehorsam des Volkes dazu mißbraucht, daß es seine bösen Gesetze und Gebräuche halten muß zu seiner ewigen Verdammnis.“ Der vom Staate beherrschten Kirche gegenüber gilt die Pflicht der Separation.

---

1) Hooker a. a. O. p. 385. 289 ff.

Robert Browne verwirft nur die Beihife der Obrigkeit bei der Errichtung der wahren Kirche. Ist dieselbe jedoch konstituiert, so verlangt er von dem Landesfürsten, daß er, nach dem Vorbild der guten Könige Judas, durch seinen Zwang die einmal der wahren Kirche beigetretenen Mitglieder darin erhält und sie mit dem Tode bestraft, wenn sie abfallen. Barrow erklärt sogar, es sei das Amt und die Pflicht der Landesfürsten und Regenten, alle Religionen, Gottesdienste und kirchlichen Aemter, die von der wahren Kirche abweichen, in ihren Ländern zu unterdrücken und auszurotten. Ebenso lehrt Th. Hooker (Cotton): Die Obrigkeit hat zwingende Gewalt, um die Kirche zu nötigen, die Verordnungen Christi auszuführen. Sie ist der „nursing father" der Kirche.

Die weltliche Gewalt mag die Untertanen zwingen, dem Rufe Gottes zu folgen, die kirchlichen Ordnungen zu halten, die Mittel zu gebrauchen, durch welche sie sich eine religiöse Erkenntnis und Ueberzeugung verschaffen können, nur darf sie keinen gegen seinen Willen zum Anschluß an die Kirche nötigen, und sie muß andererseits der Kirche freie Entscheidung darüber lassen, wen sie als Mitglied aufnehmen will. Es ist bekannt, zu welchen schweren Verfolgungen der Andersgläubigen diese Grundsätze in Neu-England geführt haben. Nicht nur Roger Williams hatte unter der Unduldsamkeit der Independenten in Amerika zu leiden, hat man doch wider alles geltende Recht über manchen Apostel des Quäkertums die Todesstrafe verhängt! Wenn die englischen Independenten während des Bürgerkrieges Duldung für die zarten Gewissen verlangten, so war das lediglich ein taktisches Manöver [1]). Die Independenten vom Schlage der „Dissenting Brethren" dachten gar nicht daran, Anderen die Toleranz zu gewähren, die sie für sich selbst begehrten.

---

1) Man vergleiche die lehrreichen Ausführungen von Shaw, A history of the english church during the civil wars and under the Commonwealth. London 1900.

Nur John Goodwin, der übrigens als Arminianer nicht zur strikten Observanz gehörte, machte eine rühmliche Ausnahme.

William Dell ist grundsätzlich Gegner eines jeden staatlichen Eingreifens in die Angelegenheiten der wahren Kirche. Man soll Staat und Kirche nicht ineinander mengen. „Wenn man aus der Kirche einen Kirchenstaat macht, der in äußeren Gesetzen, Ordnungen, Autorität, Würde, Beförderung, Regiment besteht, die alle durch Staatsgewalt garantiert, aufgerichtet und geleitet werden, dann freilich ist es ein Unrecht gegen die obrigkeitliche Gewalt, ihre Autorität und ihren Einfluß in diesen Dingen, die der Sphäre ihrer Gewalt angehören, zu bestreiten. Ist aber die wahre Kirche nicht von dieser Welt, sondern ein geistliches Reich, das Himmelreich auf Erden, dann ist es ebensowenig ein Unrecht gegen die Obrigkeit, ihr die Gewalt in der Kirche zu bestreiten, wie ihr die Gewalt im Himmel zu bestreiten.“ William Dell stimmt mit dem Independentismus darin überein, daß die vom Staat beherrschte Kirche das Reich des Antichrists ist; aber er sieht das Reich des Antichrists auch überall da, wo die weltliche Gewalt überhaupt versucht, die Gewissen zu zwingen. Nicht durch das Schwert, sondern durch das Wort allein ist der Irrtum auszurotten. Dell fordert nicht nur Gewissensfreiheit, sondern das Recht der freien öffentlichen Meinungsäußerung für jeden, wenn auch noch so gotteslästerlichen Irrlehrer. Nicht wenn der Irrtum heimlich sich verbreitet, sondern allein wenn er sich ans Tageslicht wagt, kann er durch Gottes Wort bekämpft und unschädlich gemacht werden. Man muß Gottes Wort dieselbe Kraft zutrauen, die es vordem besessen hat. Es ist Kleinglaube, am endlichen Sieg der Wahrheit über den Irrtum zu zweifeln. Die Scheidung zwischen der weltlichen Gewalt und der (wahren) Kirche ist bei Dell so radikal, daß es als eine Inkonsequenz erscheint, wenn er dann doch wieder von der frommen Obrigkeit erwartet, daß sie gläubige Prediger, die von Gott berufen und mit seinem Geist für das Werk des Evangeliums gesalbt sind,

unterstützen und ermutigen soll [1]. Damit wird ihr ein Urteil in geistlichen Dingen zugemutet, zu dem sie — gerade nach Dell — gar nicht befähigt ist.

Wir können unser Urteil über das Verhältnis William Dells zum Kongregationalismus dahin zusammenfassen, daß bei aller scheinbaren Uebereinstimmung doch überall ein fundamentaler Unterschied besteht. Selbst in der Frage nach dem Recht der freien Prophezei ist William Dell nicht durch das Vorbild der brownistischen Gemeinden, sondern nach seinem eigenen Zeugnis durch seine Erlebnisse im Heere der Heiligen in seinen Anschauungen bestimmt worden.

2. Verhältnis zu Luther.

I. Ehe wir uns der Frage zuwenden, in welchem Verhältnis William Dells kirchliches Reformprogramm zu Luthers Anschauungen steht, erscheint es ratsam, zunächst einige weitere Mitteilungen über die theologischen Anschauungen Dells folgen zu lassen.

William Dell fühlt sich nicht als Schüler Luthers, sondern als Reformator. Er will den Weg für eine neue große Gottesoffenbarung bereiten. Das große Geheimnis Christi ist, wie er meint, zwar in der apostolischen Zeit verkündigt, aber dann wieder verschlossen worden. Doch jetzt sind die Tage des Greuels der Verwüstung beinahe vorüber, Gott hat wieder begonnen, das große Geheimnis von Gott in Christo durch den Geist zu offenbaren. Der Tag steht jetzt vor der Tür, an dem Gott der Herr und das Lamm der Tempel werden soll, in dem die Erlösten aus den Völkern anbeten, und das Licht, in dem sie wandeln sollen. Er bekennt, er habe oft mit Gott hadern wollen in der Angst seines Herzens, weil Gott ihn, das zerstoßene Rohr, zu einer schwereren Aufgabe berufen habe als selbst Wyclif, Huß und Luther. Wohl hätten jene starken Säulen in dem Hause Gottes den großen Leib des Antichristentums durch ihren Dienst abgetan, aber noch

1) Diesen Satz hat Dell von seiner Vorlage (Luther) übernommen.

sei der feine und schlaue Geist des Antichristentums zurückgeblieben. Das Geheimnis der Bosheit sei nun nur noch geheimnisvoller und betrügerischer geworden als damals. Denn jetzt trete es auf unter dem Namen Orthodoxie und kirchliche Reform. Er setzt seine Hoffnung auf den in Cromwells Heiligen mächtigen Gottesgeist, dann, nach dem großen Abfall der siegreichen Armee und ihrer Führer, auf die nächste Generation und das kleine Häuflein derer, die sich von Gottes Geist in alle Wahrheit leiten lassen.

Trotz aller Berufung auf Luther ist Dells Heilslehre nicht lutherisch, sondern osiandrisch-mystisch. Zwar lehrt auch Dell: der Glaube ergreift Gott in Christus, durch den Glauben werden wir Gottes Kinder, Christus gab sich für uns hin, die Rechtfertigung ist der eigentliche Kern und das Wesen des Evangeliums. Aber das ist alles ganz anders gemeint als bei Luther. Die Gnade wird ganz naturhaft als gratia infusa aufgefaßt. Der Glaube ergreift Gott in Christus, d. h. die göttliche Natur Christi in der menschlichen. Die wahre Natur des Glaubens besteht darin, daß der Vater uns durch seinen Geist ergreift und befähigt, den Sohn in uns aufzunehmen. Oder es heißt auch: „Der Glaube öffnet das Herz, daß wir den Geist empfangen. Durch den Glauben ergreifen wir Christus im Wort, und durch unsere Vereinigung mit Christus erlangen wir den Geist. Aber wir haben nicht den Geist unmittelbar, sondern im Fleisch Christi. Wenn wir durch den Glauben Fleisch Christi geworden sind, haben wir teil an dem Geist, der im Fleisch Christi wohnt.“ Die wahre Rechtfertigung besteht darin, daß wir durch den Glauben so eins mit Christus werden, daß er in uns und wir in ihm leben, daß er unsre und wir seine Natur annehmen. Wir können nicht vor Gott gerechtfertigt werden durch unser eignes Leben, sondern dadurch, daß Christus in uns sein Leben lebt. Seine Gerechtigkeit muß in uns wohnen, ehe wir vor Gott gerechtfertigt sein können. Dell unterscheidet eine redemtio generalis, die alle Menschen angeht, und eine redemtio specialis, die sich nur auf die Erwählten

erstreckt. Die erstere besteht nur in einem Aufschub der Strafe. Wenn Gottes Geduld zu Ende ist, bricht der Zorn Gottes herein. Die redemtio specialis beginnt hier in diesem Leben, sobald Christus durch den Glauben in unsern Herzen wohnt, und ist vollendet am Tage der Enthüllung der Gotteskinder.

Wir sehen, der ganze Heilsprozeß wird naturhaft nach dem bekannten mystischen Schema vorgestellt. Die Predigttexte Dells Gal. 2, 19. 20; 1 Joh. 4, 1—6; Act. 1, 8 sind ein Kompendium seiner Theologie. Der Geist macht uns leer und dann füllt er uns. Wenn der Gläubige zum wahren Sabbath gelangt ist und ruht von allen eignen Werken, dann kann das in ihn eingeströmte neue Leben wirken. Der Gläubige tut größere Werke als Christus. Denn Christus überwindet Gesetz, Sünde, Tod, Hölle und die ganze Gewalt des Teufels in einem Leib und einer Seele, die frei von Sünde sind. Aber jetzt überwinden die Gläubigen dieselben Uebel trotz ihrer verderbten und befleckten Natur. Der Teufel kam zu Christus und fand nichts an ihm; er kommt zu dem Gläubigen und findet viel an ihm, und doch überwindet ihn der Gläubige [1]).

1) Andere argumentierten: Wenn Christus nicht auch an der Sünde der Menschen Anteil hat, kann er den Gläubigen kein Vorbild sein. So in dem Briefe eines Ungenannten (wohl Paul Hobsons) bei Edwards, Gangraena p. 89 ff., den wir wegen des großen Interesses, das er auch sonst bietet, in extenso hier abdrucken: „Dearly beloved in the Lord Jesus, My dearest respects and unexpressable love remembred to you, longing to see your face in the flesh, that we might be comforted together in the discovery of what the Lord hath made known to us of that great mystery, God manifest in the flesh: In which is discovered His everlasting love to the Sons of men, which he hath been alwayes discovering in all Ages, since the beginning of the world to this day, but darkly, vailedly, hiddenly as it were; so that all those several wayes of Gods dealing with the Sons of men, have been still so many pledges of his love, so that God hath not bin discovering divers things to the Sons of men, but one thing at several times in divers manners. Therefore I behold but one thing in all the Scriptures, under divers Administrations. So I understand the two

Interessant ist, daß hier das Gesetz geradezu zu den bösen Dingen gerechnet wird. Für die Gläubigen hat das Gesetz keine Bedeutung mehr, für sie gelten nur drei Gesetze: das

---

Covenants to be but two Administrations of one thing; and that which makes the Scriptures Law or Gospel, is our understanding of them in either of these two considerations: So that Christ Jesus came to witnesse and declare this love of God to us, not to procure it for us: For if God had at any time any displeasure to us, he had been changeable, seeing before the world began, he saw us lovely in his Son. Now I conceive Christs coming was more like a Conqueror to destroy the enmity in our nature, and for to convince us of the Love of God to us, by destroying inour nature, that we thought stood between God and us, according to that of the Apostle. Heb. 2. For as much as the children were partakers of flesh and blood, he likewise took part of the same. To what end? To destroy him who had the power of death: Who is that? The devil. Why so? To deliver them who through fear of death were all their life time subject to bondage: So that we being in bondage, his coming was to deliver us, not to procure the Love of God to us, or satisfie him, as some say: He was I may so say, a most glorious publisher of the Gospel, as he himself saith, He was sent to preach the Gospel, to heal the broken hearted, to Preach deliverance to the Captives, to set at liberty them that are bruised, Luke 14, 18. 19. All that which Christ here saith to be the end of his coming, is not a word mentioned of any thing done by him in way of satisfying God. Again, Joh. 18, 37. Jesus saith to Pilate, to this end was I born, and for this cause came I into the world, namely, to bear witnesse to the truth. Oh me thinks how ignorant to this day is the world of the end of Christs coming! which makes them so dark in the understanding what Christ is: people look upon him so to be God, as not at all to be man: whereas I am of the minde, he was very man of the same nature with us: for otherwise it would be no encouragement to us, to go to the Father upon the same ground that Christ is entred, if he was of a more holier nature then us; but in this appears Gods Love to us, that he would take one of us in the same condition, to convince us of what he is to us, and hath made us to be in him: That now we are to stand still and behold the glory of God come forth, and brought to light by the appearing of our Lord Jesus Christ, who hath abolished death, and brought life and immortality to light: Therefore he saith, I will declare thy name to my brethren. O then let us behold Christ Jesus in all that he is to be the representation of God to us, in which same glory, God hath and ever will behold us; which the more we behold, we shall see ourselves changed into the

Gesetz der neuen Natur, das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus, das Gesetz der Liebe. Wie die Menschheit Christi kein Gesetz kannte, sondern Gott in ihm wohnte statt des Gesetzes, so ist bei den Gläubigen Gott selbst das neue Gesetz.

Durch diese naturhafte Heilslehre wird der Schwerpunkt von dem historischen Christus auf den inneren Christus verlegt. Christus und seine Gläubigen werden an demselben Kreuz gekreuzigt. Das wahre Kreuz Christi war seine inwendige, geistliche Kreuzigung, die äußere nur ein Zeichen für das, was vorher im Inneren geschehen war. Die göttliche Natur Christi war das beständige Kreuz seiner menschlichen Natur. Der Mensch Christus verlor in Gott alles Menschliche, durch die unmittelbare Vereinigung mit Gott, und wurde hinwiederum erfüllt in seiner Menschheit von allem Göttlichen; er gab seine Menschheit ganz Gott hin, um alles nach Gottes Willen zu sein, zu tun und zu leiden. Ohne diese innere Kreuzigung hat die äußere Kreuzigung Christi keine Bedeutung [1]).

---

tame Image from glory to glory. Me thinks the beholding of Christ so be holy in the flesh, is a dishonour to God, in that we should conceive holinesse out of God, which is to make another God. Again it would be a dishonour to Christ, in that he would be but fleshly: And again, a discomfort to the Saints, in that he should be of a more holier nature then they, as being no ground for them to come near with boldnes to God: Again, it is to make the body of Christ a Monster, the head of one nature, the body of another. Now to conceive all fulnesse of holinesse in God, and that Christ is and ever was, and the Saints in him, behold holy, righteous, and unblameable, as they are and ever were, beheld in the Spirit in union with God, having their being in him: and so its said, the fulnesse of God dwelt in Christ, and ye are compleat in him, one God and Father of all, who is above all, through all, and in you all.“ Der bekannteste damalige Vertreter der Lehre von der Sündhaftigkeit Jesu war Richard Coppin.

1) Die Konsequenzen dieser Anschauung treten unverhüllt zutage bei John Saltmarsh und seinen Gesinnungsgenossen, vgl. Sparkles of glory p. 129 ff: „They say Adam was a way by which God preached first to man, and was not the first man in whom all stood and fell, but a way by which this mystery of God was made to appear first to the Creation, and Adam held forth nature or a part of this Creation in communion with God, as to grace and love, while he stood, and

Es kann überraschen, daß sich Dell in seinen Anschauungen über Wort und Geist wieder außerordentlich Luther nähert. Dell wirft die Frage auf: Lehrt Gott auch ohne

---

another part of the Creation or nature out of communion with God, as to love and grace, but in communion or union to God, as to law and justice, or wrath; and thus they interpret those Scriptures of man's first glory and fall less in the very letter, and more in the mystery, and according to Adam, in this two-fold state, were all the rest Cain and Abel, etc.

They say that God in the Old Testament preached this mystery, though more darkly, and in shadows, as in the law, and sacrifices, and in the children of the bond-woman, and of the free, of Israel's walking with God, and apostating.

And that the Gospel or fulness of time of the clearer discovery of this mystery was the Lord Jesus himself, or God manifest in the flesh, or as in one man, a figure of the whole mystery as to grace and love, or God in flesh, or in his; or of God in that other part of his Creation, his Church or Saints: And all that God did in this single and particular manifestation in flesh, as in one man, was only a more full, clearer, excellent, and spiritual Ministery of the mystery of salvation; therefore Christ is called a Minister, one sent, an Apostle. And all that Christ did from his childhood to his crucifying, death, and cross, was a discovery of God by this figure in the whole mystery, how God is in all his, and how he works, and hath the times of law, of graces, and Gospel, of crucifying and offering up all to death through the eternal Spirit, which is the blood of the everlasting Covenant, or Seal, whereby God witnesses to his people that he is their God, and they his people, by killing all the strength and life, and power of the first Creation, and carrying it up into a more excellent and glorious life, his own Spirit.

And so all Christs birth, growing, submitting to ordinances, crucifying, death, burial, resurrection, ascension, were so many discoveries as to us in the flesh, of the whole mystery of God in the Saints, made out in these parts and degrees, and several ages and conditions, to shew how God weakens and brings to nothing the life of nature, or of this Creation in which he will dwell and make his Tabernacle, and carry it up into a higher and more excellent life, even himself and his own glory.

So, as they say, all that is spoken of Christ, as in that person that was born of a Virgin, who was circumcised, baptized, crucified, pead, and buried, risen, and ascended, is spoken in figure of the whole

Mittel? Er verneint diese Frage entschieden. Gott lehrt nur durch das Wort, vor allem durch das gepredigte Wort. Wer behauptet von Gott gelehrt zu sein ohne das Wort, ist nicht von Gott, sondern vom Teufel gelehrt. Darum verachte niemand den Dienst des Wortes, der eine göttliche Ordnung ist, und verlasse sich auf angebliche Offenbarungen und innere Stimmen! Dell erklärt ausdrücklich, nur solche Lehren zuzulassen, die mit der Lehre Christi, der Apostel und Propheten übereinstimmen. Das sei ein sicheres und unfehlbares Wort, wenn es im Sinne Christi, und nicht der Menschen, ausgelegt werde.

Dies Wort ist das Wort des Evangeliums. Der Geist begleitet das gepredigte Wort, er ist darin gegenwärtig und wirksam, in dem Evangelium sind Wort und Geist immer verbunden. Aber dies Wort muß in die Herzen kommen, wenn es wirken soll. Die geistlose Predigt ist unwirksam, die Heuchler empfangen nur das äußere Wort.

Kann nicht das unverfälschte Wort aus dem Munde eines Predigers, der Christi Geist nicht hat, dennoch Segen wirken? Dell verneint, abweichend von Luther[1]), diese Frage.

---

nature into which God enters, or is born into the world, and so takes our nature along with him through several administrations into glory.

So as the sum of all is this, that the Lord takes our nature or this whole Creation into union with himself, and is present with it, in two ways of manifestation, of grace and salvation, of Law and Justice; and thus God is present with the Angels and Saints; with Devils and wicked men; and Adam and Christ are the two eminent and principal administrations of this mystery, and all the rest from Cain and Abel, through all the other several persons, ordinances, and ministeries, as a Prophets, Apostles, Antichrist, are but divers administrations or discoveries of this; and all ordinances, gifts, and graces of the Spirit are but weaker appearances of this mystery, and such ministrations as the Spirit of God administers in our nature, till it be glorified in a higher glory: when that which is perfect is come, that which is in part shall be done away; God shall be unto us broad rivers and streams, where shall go no ship with sails, nor galley with oars.“

1) Doch sagt auch Luther: „Das Wort macht lebendig. Diese

Denn 1. im Neuen Bunde müssen wir nicht nur den Buchstaben, sondern auch den Geist, ja den Geist mehr als den Buchstaben beachten. Deshalb sagt Paulus, daß Christus den Antichrist vernichten wird mit dem Geist seines Mundes und durch die Erscheinung seiner Zukunft. Er erwähnt kaum den Buchstaben, sondern er nennt die rechte Predigt des Evangeliuns den Geist des Mundes Christi und den Dienst des Geistes. Daher kann das geistliche Volk sich nicht dem Predigtamt anschließen, das nur den Buchstaben, aber nicht den Geist Christi hat.

2. Die nur den äußeren Buchstaben des Wortes ohne den wahren Geist predigen, machen alles äußerlich in der Kirche und bringen das Volk, das sich von ihnen führen läßt, nur zu äußerlichen Dingen, zu einem äußerlichen Wort, zu einem äußerlichen Gottesdienst, einer äußerlichen Kirche, einem äußerlichen Regiment usf., während doch in dem wahren Reiche Christi alle Dinge innerlich und geistlich sind, und alle wahre Religion Christi in die Seele und den Geist des Menschen durch Gottes Geist geschrieben ist, und der Gläubige das einzige Buch ist, in welches Gott selbst sein Neues Testament schreibt [1]).

3. Wer bloß den äußeren Buchstaben des Wortes, wenn auch noch so genau, ohne den Geist predigt, versteht den Sinn Christi in seinem Wort nicht in Ermangelung des Geistes, der der einzige rechte und unfehlbare Ausleger desselben ist. So predigen sie ihren eignen Sinn und lassen alle Schrift ihren eignen weltlichen Zwecken und Vorteilen dienen.

4. Das geistlich verstandene Evangelium richtet die Sünde, buchstäblich verstanden ist es ein Deckmantel der

Wort merk wohl, daß wenn Gottes Wort aus einem gläubigen Munde hergehet, so sind es lebendige Wort und können den Menschen erretten vom Tode.“ Erl. Ausg. Bd. 48, S. 207.

1) Als ich Dells Schriften nur aus einzelnen Zitaten kannte, habe ich mich durch den letzten Satz verleiten lassen, ihm die Anschauung vom inneren Wort im Sinne des Quäkertums zuzuschreiben. Siehe meinen Aufsatz „Ueber den Ursprung des Quäkertums“, ChrW. 1810, S. 434 ff.

Sünde und eine Ermunterung dazu; denn diejenigen, welche bloß den Buchstaben des Wortes in ihrem Munde haben, leben bei aller Verderbtheit ihrer Herzen sicherer und ruhiger als die Andern.

5. Wer noch so sehr mit Christus im Buchstaben übereinstimmt und im Geist von ihm abweicht, ist der wahre Antichrist. Wie Christus seine Kirche baut durch seinen Geist im Wort, so baut der Antichrist seine Kirche durch das Wort ohne den Geist. Die Kirche Christi und die des Antichrists weichen oft sehr wenig oder gar nicht von einander ab im Buchstaben, aber immer unendlich weit im Geist.

Sehr zu beachten ist, daß William Dell die Wassertaufe aus denselben Gründen wie das Quäkertum verwirft und nur die Geistestaufe anerkennt. Von dem Abendmahl schweigt er.

II. Wir sehen, daß William Dell in seiner Theologie auf einem völlig anderen Boden steht wie Luther. Das muß uns doch sehr zur Vorsicht mahnen bei der Erörterung der Frage, in welchem Verhältnis sein kirchliches Reformprogramm zu Luthers Anschauungen steht. Dazu kommt, daß William Dell in einer ganz anderen Zeit und einer völlig verschiedenen geschichtlichen Situation sein Programm entworfen hat. Er fragt: Wer hat das Recht die Kirche zu reformieren? Wer hat dem Parlament oder der Westminstersynode die Befugnis gegeben, der Kirche Christi Gesetze vorzuschreiben? Luther dagegen fragt: Wer hat die Pflicht die Kirche zu reformieren? Zuerst setzt er seine Hoffnung auf Kaiser und Reich, dann auf die sich bildenden evangelischen Gemeinschaften, und zuletzt, als er nicht die rechten Leute zur Bildung rechter evangelischen Gemeinden finden kann und alles in sittlicher Verwilderung und religiöser Gleichgültigkeit unterzugehen droht, nimmt er mehr und mehr die Hilfe der Landesfürsten zur Aufrichtung der evangelischen Gemeinden in Anspruch.

Ferner, William Dell hat als Sekretär des Erzbischofs Laud einen tiefen Einblick gewonnen in die schweren

Schäden, welche das im Cäsaropapismus der Stuarts auf die Spitze getriebene Landeskirchentum der Kirche gebracht hat. Unerträgliche Gewissensknechtschaft und Unterordnung der geistlichen Ziele unter rein weltliche, schwere Verfolgung der ernsten Christen und empörende Verweltlichung der Geistlichkeit waren die Folge gewesen. Darum erhebt er so gewaltig seine Stimme gegen jede Einmischung der weltlichen Obrigkeit in die Angelegenheiten der Kirche Christi.

Luther wendet sich gegen die Knechtung der Gewissen durch die römisch-katholische Kirche. Er findet scharfe Worte gegen die Fürsten, welche sich als Büttel der römischen Kirche gebrauchen lassen, den Evangelischen das Wort Gottes nehmen und vorschreiben wollen, was sie glauben sollen. Wenn aber die Fürsten auf den Anspruch verzichten, in geistlichen Dingen mitzureden und in äußeren Dingen als christliche Obrigkeit sich zur Hilfe bei der Errichtung und Visitation der evangelischen Gemeinden erbieten, so trägt Luther kein Bedenken diese Hilfe anzunehmen, zumal ja doch bei der Indolenz der großen Masse derer, die sich evangelisch nannten, auf den freiwilligen Zusammenschluß evangelischer Gemeinden nicht zu rechnen war.

Luther und William Dell stimmen überein in der Anschauung vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Aber während Luther, wohl unter dem Eindruck der täuferischen Bewegung des Bauernkrieges und des allgemeinen religiösen und sittlichen Tiefstandes der damaligen Christenheit diesen Gedanken nur als religiöses Prinzip geltend macht, ist Dell durch seine Erfahrungen im Heere Cromwells[1]) dahin geführt worden, der Laienpredigt in der Praxis einen viel größeren Spielraum zu gewähren als Luther[2]).

---

1) Vergleiche das im Anhang abgedruckte Zeugnis Dells über das Heer der Heiligen. S. 115 ff.

2) Für Dell und Luther ist das allgemeine Priestertum in erster Linie religiöses Prinzip; es ist nicht Organisationsprinzip in dem Sinne, daß eine bestimmte Form der Kirchenverfassung

Für William Dell ist die Toleranz sowohl eine politische als eine religiöse Forderung. Er ist aus innerster Ueberzeugung kirchlicher Ireniker, aber sicherlich trägt auch die ganze politische Situation dazu bei, daß die Toleranzidee eine so beherrschende Stellung in seinem Programm einnimmt. Die Intoleranz der Presbyterianer drohte das Heer der Heiligen, auf dem die Hoffnung Englands beruhte, zu sprengen und entweder die Herrschaft der Stuarts oder der Schotten herbeizuführen.

Luther fordert nur Toleranz für die Evangelischen, denkt aber nicht daran, sie auch den katholischen oder täuferischen Untertanen evangelischer Fürsten zuzugestehen [1]).

Eine besondere Schwierigkeit für unsere Aufgabe, das Verhältnis zwischen William Dell und Luther richtig zu bestimmen, liegt darin, daß die Ansichten von Luthers Anschauungen über Kirche, Gemeinde und Obrigkeit weit auseinandergehen. Wir sind daher genötigt, diese Frage etwas ausführlicher zu erörtern [2]).

Karl Rieker beginnt sein Buch über die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands mit dem Satz: „Es darf als die herrschende Ansicht bezeichnet werden, daß die geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Stellung der evangelischen Kirche in Deutschland im Widerspruch mit den Anschauungen der Reformatoren über das Verhältnis von

---

iure divino daraus gefolgert werden müßte, es ist lediglich die Schranke jeder evangelischen Kirchenverfassung.

1) Doch vergleiche hierzu unten S. 103 ff.

2) Vergleiche zum Folgenden: Rudolph Sohm, Kirchenrecht I. Leipzig 1892. Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, Leipzig 1893. Paul Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Tübingen 1908. H. Hermelink Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit, in der Zeitschr. f. Kirchengeschichte (1908), Bd. XXIX S. 267 ff. 479 ff. Karl Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910. Nach Abschluß meiner Untersuchung erschien Karl Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Tübingen 1911.

Staat und Kirche erfolgt und von Anfang an bis in das 19. Jahrhundert nichts anderes als ein fortgesetzter Abfall von dem Ideal sei, das den Reformatoren, besonders Luthern vorgeschwebt habe. Und welches wäre denn dieses Ideal gewesen? Kurz gesagt, eine selbständige vom Staate mehr oder weniger unabhängige Kirche.“ Rieker leugnet nicht, daß sich bei Luther zwei verschiedene Gedankenreihen finden. Die eine gehe von dem mittelalterlichen Gedanken des Corpus christianum aus, die andere von dem wiedertäuferischen Gedanken einer Heiligkeitsgemeinde, wobei die Trennung zwischen Reich Gottes und Welt aufs schroffste durchgeführt werde. Die erste Anschauung finde ihre klassische Formulierung in Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich: Ein Haupt ist und Einen Körper hat er.“ Dies sei das protestantische Ideal des Verhältnisses von Staat und Kirche. Die andere Anschauung beherrsche Luthers Schrift „von weltlicher Obrigkeit“, klinge noch in der Vorrede zur „Deutschen Messe“ durch und habe in der Reformatio Hassiae klaren Ausdruck gefunden. Rieker lehnt diese Anschauung als wiedertäuferisch und als „unter der Linie der reformatorischen Gedanken liegend“ ab.

Rieker hat viel Zustimmung gefunden, und der Versuch von P. Drews, der Anschauung, daß das Staatskirchentum mit Luthers Gedanken in Widerspruch stehe, gegen Rieker zum Siege zu verhelfen, ist nicht gelungen. Immerhin haben die neueren Untersuchungen, namentlich von Karl Müller, in wesentlichen Punkten über Rieker hinausgeführt.

Die ganze Problemstellung von Rieker ist zu beanstanden. Das täuferische Ideal, die Gemeinschaft der Heiligen durch Kirchenzucht herzustellen, hat Luther stets völlig ferngelegen. Mit Recht betonen Müller und Hermelink, daß auch die Sammlung der ernsten Christen, welche die Vorrede zur „Deutschen Messe“ in Aussicht stellt, nur eine Sammlung um Wort und Sakrament ist und keineswegs

eine *reine* Gemeinde darstellen soll[1]). Es ist prinzipiell etwas ganz anderes als der Versuch Lamberts, in der Homberger Kirchenordnung, durch Handhabung der Kirchenzucht die Unchristen auszuscheiden und auf diese Weise eine Gemeinschaft von „visible Saints“ (im Sinne des späteren Kongregationalismus, nicht des Täufertums!) herzustellen.

---

1) Um Luthers Aeußerungen in der Vorrede zur „Deutschen Messe“ richtig zu beurteilen, müssen wir uns an die Anfänge der evangelischen Gemeindebildung erinnern. Als Luther auf der Wartburg weilte, fingen die Evangelischen in Wittenberg an, sich langsam von der römischen Kirche zu lösen. Sie blieben zwar noch äußerlich in dem Rahmen der alten Gemeinde, hielten aber ihre besondere Abendmahlsfeier „in der Form der Stiftung Christi“, d. h. mit der laut gesprochenen Verheißung der Einsetzungsworte und mit dem Kelch, und besuchten nur noch evangelische Predigten. Die große Menge hielt noch an den alten Formen fest. Diese Entwicklung war ganz im Sinne Luthers, der immer wieder betont: Christliche Gemeinden können wir nicht bekommen durch eine Aenderung der äußeren Dinge, durch eine Reform der Riten und Zeremonien, sondern allein durch die Predigt des Evangeliums. Von der Wirkung des göttlichen Wortes allein erhoffte er im Laufe der Zeit die Bildung einer rechten christlichen Versammlung, in der man die von sich sondern könnte, an deren Werken man erkennt, daß sie nicht glauben und lieben. Also nicht durch das Eingreifen irgend einer äußeren Gewalt sollte sich die Bildung der evangelischen Gemeinden vollziehen, sondern von innen heraus, durch die Einwirkung des Evangeliums auf die Herzen und durch freiwilligen Zusammenschluß der im evangelischen Sinne Gläubigen. (Müller, a. a. O. S. 28 ff.)

Luthers Aeußerungen in der Vorrede zur „Deutschen Messe“ haben, wie Müller richtig gesehen hat, keinen anderen Sinn. Die empirische Massengemeinde, die zum größeren Teil sich bloß äußerlich dem Evangelium angeschlossen hat, ist nach Luthers Meinung noch keine rechte evangelische Gemeinde, sie ist nur ein Provisorium, das allmählich verschwinden soll, je mehr die Sammlung der ernsten Christen fortschreitet durch die Predigt des Worts. Die Ecclesiola soll die Ecclesia in sich aufsaugen. Luther findet noch nicht die Leute zu dieser „Sammlung“. Er muß die Verwirklichung seines Gemeindeideals auf eine ungewisse Zukunft verschieben. Ist es aber nicht eine Inkonsequenz Luthers, wenn er die empirische Massengemeinde, die doch auch eine Sammlung um Wort und Sakrament ist, nicht als eine rechte evangelische Gemeinde gelten lassen will?

Auch in Luthers Schrift „von weltlicher Obrigkeit“ ist das täuferische Ideal nicht nachzuweisen.

Ferner erregt Bedenken, daß Rieker seine ganze Beweisführung auf den einen Satz aufbaut, der in Luthers übrigen Schriften meines Wissens keine Parallele hat: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den andern geistlich: Ein Haupt ist und Einen Körper hat er.“ Rieker reißt diesen Satz aus seinem Zusammenhang. Bei Luther hat er lediglich den Sinn: Die Laien sind so gut Glieder am Leibe Christi als die Geistlichen [1]).

Endlich ist gegen Rieker einzuwenden, daß er die für Luthers Anschauung grundlegende Unterscheidung von „innerer“ und „äußerer“ Christenheit einfach beiseite schiebt. Unter Berufung auf Gottschick meint er: „Diese Nebeneinanderstellung der geistlichen, innerlichen Christenheit und der leiblichen, äußerlichen Christenheit, die sich zu einander wie zwei konzentrische Kreise verhalten, ist kein adäquater Ausdruck für Luthers Begriff von der Kirche: diese ist eine einheitliche Größe, während das Subjekt der leiblichen, äußerlichen Christenheit ein anderes ist als das der geistlichen, innerlichen Christenheit. Luther ist auf diese Nebeneinanderstellung einer äußerlichen und einer innerlichen Christenheit lediglich dadurch gekommen, daß er das äußere Schema, in dem er seinen Gegner darüber belehrt, was die Kirche heiße, dem Traktat von Huß über die Kirche entlehnt. Ist Luther aber auf diese Nebeneinanderstellung zweier Kirchen, die mit seinem sonst entwickelten Begriff der unsicht-

1) Ebenso urteilt Holl a. a. O. S. 18 Anm. 3: „Das Seltsamste ist noch, daß Rieker dafür unaufhörlich das Wort aus dem christlichen Adel wiederholt: Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper usw. Als ob nach Luther die Einheit des Körpers, dessen Haupt Christus ist, durch eine menschliche Rechtsordnung hergestellt, gesichert oder auch in Frage gestellt werden könnte! Der angeführte Satz besagt selbstverständlich nichts anderes, als daß es nur einerlei Gliedschaft am Leibe Christi und daher grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Weltlichen und Geistlichen, zwischen Priestern und Laien gibt.“

baren Kirche im Widerspruch steht, lediglich durch einen äußerlichen Umstand geführt worden, so ist man auch nicht berechtigt, bei der Darstellung von Luthers Kirchenbegriff jene Nebeneinanderstellung zweier Kirchen als Luthers eigentliche Ansicht zugrunde zu legen und dadurch seinen einheitlichen Begriff der unsichtbaren Kirche zu verwirren"[1]. Demgegenüber kann ich mich darauf beschränken, auf Karl Müllers Darstellung a. a. O. S. 7 ff. zu verweisen.

Nach diesen Vorbemerkungen wollen wir versuchen, uns Luthers Anschauungen über die Sache in großen Zügen zu vergegenwärtigen.

Grundlegend ist der Unterschied zwischen der inneren und der äußeren Christenheit. Die innere Gemeinschaft besteht in Glauben, Hoffnung, Liebe, die äußere in der Teilnahme an den Sakramenten, in der Gemeinschaft irdischer Dinge, des Gesprächs, des Verkehrs usw. Das Wesentliche ist natürlich das erste. Nicht daß man der äußerlichen Kirche angehört, macht zum Christen, sondern die natürliche, einige, rechte wesentliche Christenheit stehet im Geiste und in keinem äußerlichen Ding, der rechte Glauben macht allein zu Christen. Die äußere und innere Christenheit verhalten sich zu einander wie Leib und Seele. „Wie der Mensch von zwei Naturen ist, Leib und Seele, also wird er nicht nach dem Leibe als Gliedmaß der Christenheit gerechnet, sondern nach der Seele, ja nach dem Glauben." Der Christenheit Wesen, Leben und Natur ist nicht eine leibliche Versammlung, sondern eine Versammlung der Herzen in einem Glauben. Ob sie schon leiblich von einander tausend Meilen geteilt sind, heißen sie doch eine Versammlung im Geist, weil ein Jeglicher predigt, glaubt, hofft, liebt und lebt wie der Andere. Diese Einigkeit ist allein genug eine Christenheit zu machen, ohne welche aber keine Einigkeit, es sei der Stätte, der Zeit, Person, Werk oder was es sein mag, eine Christenheit macht.

Die praktische Folgerung, welche Luther hieraus zieht,

1) Rieker a. a. O. S. 46 f.

ist aber nicht nur die, daß die Päpstlichen mit ihrem Anspruch, die wahre Kirche zu sein, abzuweisen sind. Luther zieht auch die Folgerung: weil es allein auf die Zugehörigkeit zur inneren Christenheit ankommt, ist alles in der äußeren Christenheit frei und nebensächlich, auch von der äußeren Christenheit gilt: Evangelium et ecclesia nesciunt iurisdictiones . . . solam scit charitatem et servitutem, non potestatem et tyrannidem. Nicht Gesetze, sondern nur Zeremonien kann die äußere Kirche anordnen, aber auch da ist sie an die Zustimmung aller Gläubigen gebunden[1]). Die äußere Christenheit verhält sich zu der inneren wie der Leib zu der Seele. Beide sind nicht von einander zu trennen. Beide haben einen und denselben Herrn, Christus. Christus aber regiert allein durchs Wort, nicht durch Zwang und Gewalt. Die Kirche Christi ist wohl in dieser Welt und kann darum nicht „sine loco et corpore" sein, aber sie ist darum nicht von dieser Welt. In ihr gelten keine äußeren Rechtsordnungen, sei es des Papstes sei es der weltlichen Obrigkeit. Alle äußeren Ordnungen, welche der Kirche Christi von geistlicher oder weltlicher Gewalt aufgezwungen werden, sind ein Gewissenszwang, sie können nur mit Protest hingenommen und als ein Kreuz getragen werden, eingedenk des Wortes Jesu, daß wir nicht widerstreben sollen dem Uebel[2]). Das Regiment der

---

1) Vergleiche hierzu und zu dem folgenden R. Sohm a. a. O. S. 465 ff. S. 482 ff. S. 506 ff. Ich schließe mich in allem Wesentlichen Sohms Ausführungen an.

2) Außer der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" und „Auf das überchristlich Buch Bock Emsers Antwort" 1521 ist folgende Stelle aus der Schrift gegen Ambrosius Catharinus 1521 zu vergleichen: „Quanquam Ecclesia in carne vivat, tamen non secundum carnem vivit. Ita in loco, rebus operibusque mundi versatur, sed non secundum haec aestimatur. Christus enim omnem locum tollit, dum dicit Regnum dei non venit cum observatione . . . Sicut enim Ecclesia sine esca et potu non est in hac vita, et tamen regnum dei non est esca et potus secundum Paulum, Ita sine loco et corpore non est Ecclesia, et tamen corpus et locus non sunt Ecclesia neque ad eam pertinent. Sicut ergo non est necesse certum panem, certum potum, certam vestem esse Ecclesiae et fidelibus omnibus, licet sine pane, sine potu, sine

Priester und Bischöfe „ist nicht eine Obrigkeit oder Gewalt, sondern ein Dienst und Amt; denn sie sind nicht höher noch besser vor anderen Christen. Darum sollen sie auch kein Gesetz noch Gebot über andere legen ohne derselben Willen und Urlaub. Christen müssen im Glauben regiert werden, nicht mit äußerlichen Werken. Glaube kann aber durch kein Menschenwort, sondern nur durch Gottes Wort kommen.“ Ebenso heißt es von der weltlichen Obrigkeit: „Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter strecken, denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbt nur die Seelen. Denn Gott will unsern Glauben bloß und lauter allein auf sein göttliches Wort gegründet haben.“ „Man soll die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht in einander mengen und werfen.“

Wo Zwei oder Drei in Jesu Namen um sein Wort und Sakrament versammelt sind, da ist die wahre Kirche Christi: Denn wo Christi Wort verkündigt wird, da sind auch wahre Gläubige. Gott läßt sein Wort nicht ohne Frucht. Jede Versammlung in Christi Namen hat die volle Kirchengewalt d. h. Schlüsselgewalt. Sie hat Macht, Sünden vergeben und zu behalten, die Gottlosen auszuschließen, alle Lehre zu urteilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, die Sakramente

---

veste non queant vivere in hoc seculo, sed omnia sunt libera et indifferentia. Ita non est necesse certum locum certamque personam habere, licet sine loco personaque esse non queat. Sed omnia sunt indifferentia et libera: omnis locus Christiano quadrat et nullos locus Christiano necessarius est, omnis persona pascere eum potest et nulla certa persona necessaria est quae pascat: libertas enim spiritus hic regnat, quae facit omnia indifferentia, nulla necessaria quaecunque corporalia et terrena sunt . . . Evangelium et Ecclesia nesciunt iurisdictiones, quae sunt non nisi hominum tyrannicae inventiones. Solam scit charitatem et servitutem, non potestatem et tyrannidem.“ W. A. VII, pp. 719—721.

zu verwalten. Ihre Kirchengewalt ist keine rechtliche Gewalt, sondern Gewalt des Wortes. Die Kirche wird durch das Evangelium regiert. Kirchengewalt ist nichts anderes als die Gewalt, das Evangelium zu predigen; sie ist Wortverkündigung. ,,Die Staatsgewalt und überhaupt jede Rechtsgewalt hat das Wort Gottes nur zur Schranke (der Christ schuldet keinen Gehorsam, der gegen Gottes Wort wäre). Die Kirchengewalt aber im Sinne Luthers . . . hat das Wort Gottes zum Mittel"[1]). Sie ist Austeilung der ewigen Gnadengüter durch Wort und Sakrament.

Nicht etwa der organisierten Gemeinde, sondern jedem einzelnen gläubigen Christen ist diese Gewalt nach dem Maße seiner Gaben verliehen. Sie ist allen gläubigen Christen gemeinsam. Sie wird gehandhabt in jeder Versammlung um Wort und Sakrament, denn Wort- und Sakramentsverwaltung ist ja nichts anderes als die Kirchen- und Schlüsselgewalt. Jede andere Gewalt ist in der Kirche ausgeschlossen. ,,Der Szepter der Kirche ist nichts anderes denn das öffentliche Predigtamt. Darin steht sein ganzes Reich und Regiment, soviel man das äußerlich sehen und ergreifen kann", Jesus regiert nicht durch äußeren Zwang, sondern durch das Wort allein. Grundsätzlich ist jeder Gläubige zum Predigtamt berufen. Sie sind alle ,,Mitpriester, mitgeistlich, mitmächtig". Sie sind alle Priester und Könige. Sie sind alle berufen zu eignem Urteil in allen geistlichen Dingen, ein jeder nach dem Maß seiner Gaben. ,,Soll darum aber alle Ordnung in der Kirche Christi ausgeschlossen sein? Soll in jeder Versammlung der Gläubigen jeder das Wort ergreifen? Soll jede Versammlung der Gläubigen jederzeit jedes Stück der Kirchengewalt ausüben? Das ist nicht die Meinung. Es soll in der Kirche Gottes alles ordentlich zugehen. Es soll die Kirche Gottes ,,kein Babel" werden. Ja, das Reich Gottes, die Kirche Gottes hat eine gottgegebene Ordnung durch die charismatische Organisation, welche die Christenheit zu einem gegliederten Leibe Christi macht, eine Ordnung,

1) Sohm S. 487.

welche ihre Verwirklichung in der Christenheit fordert. Aber die Ordnung der Kirche Gottes wird wirksam nicht durch das Recht, sondern durch die Liebe. Die Liebe bringt die charismatische Organisation zum Leben. Die Liebe treibt den einen, seine Gabe, so seine Lehrgabe, in den Dienst des andern zu stellen. Sie treibt ihn zum Predigen. Die Liebe treibt den Andern, die Gabe des Begabten walten zu lassen und zu empfangen, was Gott durch diese Gabe gibt. Sie treibt ihn zum Schweigen und Hören. In der Versammlung hat niemand ein Recht, die Andern zu lehren. Sein Predigen und Wortverwalten hat die Gestattung der Anderen zur Voraussetzung. Aber kraft Liebespflicht muß ihm das Wort gestattet werden, sobald die Versammlung in ihm den sonderlich geistlich Begabten anerkennt"[1]).

Grundsätzlich sind alle gläubigen Christen „Geistliche". Aber die geistlichen Gaben sind verschieden. „Geistlich" im engeren Sinne heißen die vor Anderen durch Geistesgaben Ausgezeichneten. „Im kirchlichen Sinne sind „Geistliche" die Ordinierten, d. h. diejenigen, deren sonderliche Geistesgabe kirchlich anerkannt ist. Nur diese sind imstande, in der Kirche das (öffentliche) Predigtamt zu verwalten. Allen Anderen fehlt der consensus ecclesiae. — Die katholische Ordination verleiht die geistliche Fähigkeit, während durch die evangelische Ordination die vorhandene geistliche Fähigkeit lediglich bezeugt, anerkannt, bekräftigt wird. Die katholische Ordination ist Voraussetzung für den Erwerb der geistlichen Fähigkeit, die evangelische Ordination nur kirchliche Bedingung für die Ausübung der Fähigkeit. Die katholische Ordination beruht auf der geistlichen Unfähigkeit und Unmündigkeit, die evangelische Ordination dagegen auf der geistlichen Mündigkeit und Freiheit der Christengemeinde, welche kraft ihrer Geistesgaben das geistliche Urteil über die Fähigkeit des Lehrenden übt und niemandem das öffentliche Wort ge-

1) Sohm a. a. O. S. 495 f.

stattet, dessen sonderliche Lehrgabe nicht die Anerkennung der Gemeinde gefunden hat"[1]).

Es steht der Kirche Christi übrigens frei, äußere Ordnungen für den Gottesdienst usw. aufzurichten, aber man darf nie ein „nötiges Gesetz" daraus machen: „omnia sunt indifferentia et libera", die Gewissen müssen frei bleiben, an solchen äußeren Ordnungen ist nichts gelegen. „Christen müssen im Glauben regiert werden, und nicht mit äußerlichen Werken"[2]).

Aber neben diesen echt reformatorischen Gedanken Luthers stehen von Anfang an ganz fremde, damit völlig unvereinbare, aus dem Mittelalter überkommene Vorstellungsreihen. Wir müssen nicht nur alle modernen Begriffe von Staat und Kirche, sondern auch die oben dargelegten Anschauungen Luthers beiseite lassen, wenn wir diese fremdartigen Elemente in Luthers Gedankenwelt verstehen wollen. „Die Luft des Mittelalters umgibt uns"[3]).

Die Christenheit bildet nach der mittelalterlichen Anschauung einen einheitlichen Körper, der nicht nur die Kirche, sondern auch den Staat und die bürgerliche Gesellschaft in sich befaßt. Staat und Kirche sind noch nicht, wie nach moderner Anschauung, zwei selbständig sich gegenüberstehende Organisationen. In der einheitlichen Christenheit sind vielmehr zwei Gewalten, zwei Schwerter von Gott gesetzt, das geistliche und das weltliche. Beide haben die Aufgabe, die Christenheit zu regieren, aber mit verschiedenen Zielen und darum mit verschiedener Gewalt. Die Frage ist nun im Mittelalter, worin das Wesen dieser Gewalten besteht und in welchem Verhältnis sie zu einander stehen.

Die Welt ist die Civitas Dei. Gott ist der wahre Monarch

---

1) Sohm S. 497 Anm.

2) Die Konstruktion von Sohm S. 540 zur Rechtfertigung einer kirchlichen Ueber- und Unterordnung vermag ich mir nicht anzueignen.

3) Zum Folgenden vergleiche vor allem Rieker a. a. O. S. 7 ff. und Sohm S. 548 ff. S. 586 ff.

der Welt, alle irdische Gewalt tragen ihre Inhaber von Gott zu Lehen, sie sind die Stellvertreter Gottes auf Erden. Sie sind nicht Inhaber einer souveränen Gewalt, die tun und lassen können, was ihnen beliebt, sondern sie haben ihre Macht von Gott als einen Inbegriff von Pflichten, als ein verantwortungsvolles Amt, als einen Dienst des gemeinen Wesens.

Innerhalb des weltumfassenden geistlich-weltlichen Körpers der Christenheit werden nun zwei Gewalten unterschieden: das Imperium Romanum und das Sacerdotium, das römische Weltreich und die Kirche.

Dem römisch-deutschen Kaiser als dem unmittelbaren Rechtsnachfolger der Cäsaren gebührt kraft göttlicher und menschlicher Gesetze das imperium mundi. Er ist der einzige Souverän der Welt, alle anderen Fürsten haben ihre Gewalt von ihm zu Lehen.

Die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen ist der Leib Christi, ihr Haupt ist Christus. Sie ist nicht etwa bloß die Korporation der Gläubigen, sondern in erster Linie H e i l s a n s t a l t. Sie entsteht nicht dadurch, daß die an Christum Gläubigen sich zusammenschließen, sondern sie ist die Vorbedingung alles Glaubens, sie ist die göttliche Stiftung auf Erden, durch welche die sündige Menschheit der Gnade teilhaftig wird. Es gibt nur e i n e Kirche, da Christus nur e i n e n Leib hat. Sie ist s i c h t b a r, sonst wüßte man ja nicht, wo auf Erden das Heil zu finden ist. Erkennbar wird sie aber durch ihre äußere Verfassung, insbesondere durch ihr sichtbares Haupt, den Stellvertreter Christi auf Erden, den Papst. Wo der Papst ist, da ist die Kirche.

In welchem Verhältnis steht nun die weltliche Gewalt des Kaisers und die geistliche Gewalt des Papstes? Nach der kurialistischen Theorie untersteht das weltliche Schwert dem geistlichen, die weltliche Gewalt verliert ihre Selbständigkeit. Nach der antikurialistischen Theorie dagegen ist der Kaiser der Vogt d. h. der Vormund der Kirche und übt als solcher auch über die Kirche seine Gewalt aus. Von dieser

antikurialistischen Theorie müssen wir ausgehen, wenn wir Luthers Stellung zum Landeskirchentum verstehen wollen.

Im Ausgang des Mittelalters, etwa um das Jahr 1500, hatten die Territorialgewalten der Reichsgewalt gegenüber immer mehr Selbständigkeit erlangt, so daß der Rechtsgrundsatz sich bildete: Jeder Herr ist Kaiser in seinem Reich. Nicht zuletzt bezog sich dies auch auf die kirchlichen Vorrechte, die der Kaiser bisher für sich in Anspruch genommen hatte. Die Advokatie erlangte immer größere Bedeutung. Die Landesfürsten nahmen nicht nur das Recht der Stellenbesetzung, des Placets — keine neue Bulle durfte ohne Erlaubnis der Regierung ins Land kommen und ausgeführt werden —, sondern auch geradezu die Aufsichts- und Reformationsgewalt über die Kirche in Anspruch. Die geistliche Gerichtsbarkeit wurde immer mehr beschränkt. Teils im Kampfe mit dem Papsttum, teils auf dem Wege gütlicher Uebereinkunft fielen immer mehr geistliche Privilegien in die Hände der Landesherrn.

Immerhin ist zu betonen, daß das Reformationsrecht der Landesfürsten nur ein Notrecht war, das nur dann in Kraft treten durfte, wenn die geordneten kirchlichen Organe versagten. Beständig und regelmäßig hatte dagegen die Obrigkeit die Pflicht, falschen Gottesdienst und falsche Lehre zu unterdrücken. Diese Pflicht erwuchs ihr nicht nur aus der Advokatie über die Kirche, sondern ebensosehr aus dem andern Grund, daß nach damaliger Anschauung eine öffentliche Irrlehre einen Bruch des Landfriedens darstellt. Die öffentliche Irrlehre muß im Interesse der öffentlichen Ordnung unterdrückt werden. Greift sie die Obrigkeit und die bestehende Gesellschaftsordnung an, so ist sie als Aufruhr zu strafen. Kehrt sie sich gegen den Glauben der Christenheit, so ist sie als Gotteslästerung von der Obrigkeit zu strafen. Endlich aber darf der Landesherr aus rein weltlichen Gründen um des Friedens willen nur e i n e Lehre in seinem Lande dulden.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir hier die Ansätze

zu der Theorie des Landeskirchentums vor uns haben, die später von den Reformatoren weiter ausgebaut worden ist nach dem Schema: der Landesfürst ist das membrum praecipuum ecclesiae und ihm ist zugleich kraft seiner weltlichen Gewalt die custodia utriusque tabulae[1]) anvertraut. Bei Luther lassen sich diese Anschauungen gleich von Anfang an nachweisen, schon im Sermon von den guten Werken (März 1520) und in der Schrift „An den christlichen Adel" treten sie unverhüllt zutage. Sie laufen anfänglich, ohne daß auch nur der Versuch einer Vermittlung gemacht würde, neben den früher geschilderten Anschauungen her; je nach der Situation tritt bald die eine, bald die andere Gedankenreihe mehr in den Vordergrund.

Ein innerer Ausgleich wird namentlich im Jahre 1530 versucht, doch ohne rechten Erfolg[2]). Bemerkenswert ist, daß anfänglich der Obrigkeit nur das Recht und die Pflicht dem Aergernis zu wehren, die Mißstände abzuschaffen, dem Evangelium durch Berufung gläubiger Prediger Bahn zu machen zugesprochen wird, von positiver Mitarbeit bei dem Werk der Reformation ist erst seit den Tagen der Visitation die Rede. Noch verhängnisvoller als das Eingreifen der Zwangsgewalt des Landesherrn war dann die Aufrichtung der Konsistorien, die zuerst als geistliche Behörden ohne Zwangsgewalt gedacht waren, aber nach Luthers Tode unter dem Einfluß Melanchthons und der Juristen bald ihren heutigen Charakter erlangten. Durch die damit in Verbindung stehende

---

1) Milton macht einmal die Bemerkung: „Je ernstlicher man forscht, um so mehr wird man finden, wie falsch und trüglich der allgemeine Spruch ist, auf welchem so viel gebaut wird, daß die Obrigkeit Custos utriusque tabulae, das heißt Wächter beider Tafeln ist; es müßte denn sein, daß man unter Wächter nur Beschützer verstände. Denn die zwei Tafeln oder zehn Gebote lehren uns die Pflichten gegen Gott und unsere Nebenmenschen aus Liebe zu beiden, geben den Obrigkeiten keine Vollmacht zu einer oder der andern zu zwingen". Bernhardi a. a. O. I, S. 26.

2) Auch der Harmonisierungsversuch von Karl Müller — a. a. O. S. 6 f. — will mir gar nicht einleuchten.

teilweise Wiedereinführung des kanonischen Rechtes wurde die dauernde Verkümmerung der Gedanken Luthers über evangelische Freiheit besiegelt.

Nirgends tritt der verhängnisvolle Einfluß des mittelalterlichen Staatsbegriffes auf Luthers Anschauungen deutlicher hervor als in der Frage der Toleranz. Wir brauchen nur die Aeußerungen Luthers in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ 1523 und sein Bedenken vom 9. Februar 1526 neben einander zu stellen. In der ersten Schrift vertritt Luther nachdrücklich den Standpunkt, daß die Obrigkeit nicht die Seelen, sondern Leib und Gut wider äußerliche Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Poenen schützt. »Denn über die Seele kann und will Gott niemand regieren lassen, denn sich selbst allein. Darum, wo weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbt nur die Seelen... Denn Gott will unsern Glauben bloß und lauter allein auf sein göttliches Wort gegründet haben. — Der Seele soll und kann niemand gebieten, er wisse denn ihr den Weg zu weisen gen Himmel. Das kann aber kein Mensch tun, sondern Gott allein. Darum in den Sachen, die der Seelen Seligkeit betreffen, soll nichts denn Gottes Wort gelehrt und angenommen werden... Weil es denn einem jeden auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben sonst oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen. Denn es ist ein freies Werk um den Glauben, dazu man niemand zwingen kann, Gedanken sind zollfrei.

So sprichst du abermal: Ja, weltliche Gewalt zwingt nicht zu glauben, sondern wehrt nur äußerlich, daß man die Leute mit falscher Lehre nicht verführe; wie könnte man sonst den Ketzern wehren? Antwort: Das sollen die Bischöfe (= Pfarrer) tun, denen ist solches Amt befohlen, und nicht den Fürsten. Denn Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, es gehört ein anderer Griff dazu, und ist hier

ein andrer Streit und Handel, denn mit dem Schwert. Gottes Wort soll hier streiten; wenn's das nicht ausrichtet, so wird's wohl unausgerichtet bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllt. Ketzerei ist ein geistliches Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein das Gottes-Wort da, das tut's, wie Paulus sagt II Kor. 10, 4: „Unsere Waffen sind nicht fleischlich, sondern mächtig in Gott usw. . . . Man kann auch in weltlichen Sachen nicht mit Gewalt fahren, es sei denn das Unrecht zuvor mit Recht überwunden. . . . Was hilft dir's denn, so du Ketzerei in dem Herzen stärkst und nur auswendig auf der Zunge schwächst, und zu Lügen dringst? Gottes Wort aber, das erleuchtet die Herzen, und damit fallen denn von ihnen selbst alle Ketzerei und Irrtümer aus dem Herzen.“

Das sind goldene Worte, und wir dürfen wohl urteilen, daß Luther an tiefem Verständnis für die Forderung der Gewissensfreiheit von keinem der bekanntesten Verfechter der Toleranz überragt wird. Wenn er sich nicht zur vollen Konsequenz seiner Anschauung erheben konnte, so lag das ausschließlich an der inneren Hemmung, die sein mittelalterlicher Staatsbegriff für ihn darstellte. Man sollte es kaum für möglich halten, daß es derselbe Luther ist, der am 9. Februar 1526 an den Kurfürsten schreibt[1]): Eine Obrigkeit, die falsche öffentliche Lehre in ihren Landen duldet oder gar noch mit Zinsen und Gütern unterstützt, macht sich der Gotteslästerung schuldig. Der Schutz der Obrigkeit darf nur der wahren Lehre und nur dem rechten Gottesdienst zugute kommen. Oeffentliche Irrlehre ist zugleich ein Bruch des Landfriedens. Ein weltlicher Regent darf nicht dulden, „daß seine Untertanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterey zu besorgen wäre, sondern an einem Ort auch einerley Predigt gehen soll. . . . Ob sie aber werden ihr Gewissen fürwenden, das soll sie nichts helfen; denn sie sind zuvor erfordert, ihr Ge-

1) de Wette III, S. 88 ff.

wissen und Fürnehmen mit der Schrift zu beweisen, oder sich unterrichten zu lassen. ... Sie aber verachten die Schrift mutwilliglich; darum wären sie billig aus der einigen Ursach zu stillen oder nicht zu leiden, als die nichts Guts im Sinn haben, weil sie das Licht scheuen, und der Schrift nicht gewarten wollen. ... Damit sie aber nicht sagen, man zwinge sie zum Glauben, ist das nicht die Meinung; sondern man verbeut ihnen nur das öffentliche Aergernis, welches sie selbst nicht können erhalten, und bekennen müssen, es sey in der Schrift nicht gegründet, und doch, mutwilliglich zu verderben andere Seelen und zu schaden Land und Leuten, auch zu Schmach und Spott Gott und seinem Evangelio, halten wollen. Sie lassen ihnen daran begnügen, daß man sie bei Leib und Gut, bey Schutz und Ehren läßt im Lande, und daß sie in ihren Kammern mögen anbeten und dienen, wem sie wollen, und wieviel Götter sie wollen; öffentlich sollen sie den rechten Gott nicht so lästern, und die Leute verführen, sie beweisen denn aus der Schrift, daß sie deß Recht und Fug haben."

Es ist nur ein schwacher Trost, daß Luther nicht zuerst diese sophistischen Beweisgründe geltend gemacht hat; er hat sie, wie er in jenem Briefe deutlich durchblicken läßt, von den Nürnbergern übernommen.

III. Wenn wir uns nunmehr der Frage zuwenden, in welchem Verhältnis Dells kirchliches Reformprogramm zu Luthers Anschauungen steht, so erscheint zunächst die Uebereinstimmung zwischen beiden überraschend groß. Mit ganz hervorragendem Geschick hat Dell die eigentlichen Gedanken Luthers erfaßt und sie befreit aus der mittelalterlichen Hülle, in der sie uns bei Luther selbst entgegentreten. Er ist nicht bei ihnen stehen geblieben, sondern hat sie kühn und folgerichtig fortgebildet zu einem kirchlichen Programm, das allerdings mit unserem heutigen Landeskirchentum wenig zu schaffen hat. William Dell hat den Grundsatz des allgemeinen Priestertums, der Gewissensfreiheit, der geistlichen Organi-

sation der Kirche zum ersten Male im Sinne Luthers in allen seinen Konsequenzen durchgeführt. Er hat noch klarer als Luther die Gefahren der weltlichen Einmischung in kirchliche Angelegenheiten erkannt. Die Herrschaft des Staates in der Kirche ist ihm nicht, wie Luther, ein Kreuz, das zur Not getragen werden kann, sondern die Herrschaft des Antichrists, der damit die Seelen verführt. Ganz ähnlich, wie die erste evangelische Gemeindebildung in Wittenberg sich vollzog, stellt sich auch Dell die künftige Aufrichtung der wahren Kirche vor. Nicht durch eine äußerliche Separation, sondern durch eine innere Scheidung der wahren Christen von den Weltchristen und der verweltlichten Staatskirche wird die Sammlung der geistlich Gesinnten zustande kommen, die überall im Lande sich bildenden Gemeinschaften der gläubigen Christen sind in seinen Augen die Anfänge einer neuen wahrhaft geistlichen Organisation, in der Christus nicht durch kirchlichen oder weltlichen Zwang, sondern allein durch sein Wort und seinen Geist herrschen wird.

Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß William Dell in wichtigen Fragen weit von Luther abweicht. Seine ganze Heilslehre ist nicht lutherisch, sondern mystisch. Er verwirft die Taufe und wohl auch das Abendmahl. Sein Antinomismus geht weit über Luther hinaus. Luther würde jede Gemeinschaft mit dem „Schwärmer“ Dell ablehnen.

Auch in der Anschauung vom Wesen der Kirche stimmt Dell nicht mit Luther überein. Nach Luther ist die Kirche die um Wort und Sakrament versammelte gläubige Gemeinde, nach William Dell ist es die universitas praedestinatorum. Nach Luther ist es unmöglich, hier auf Erden die wahren Christen von den Scheinchristen zu unterscheiden; nach William Dell ist die Scheidung der wahrhaft Gläubigen, Geisterfüllten, Wiedergeborenen, Erwählten von den fleischlichen und Scheinchristen grundlegend für die Konstituierung der wahren Kirche Christi auf Erden.

Es muß nun gefragt werden: Erhalten nicht durch diese fundamentale Abweichung die so lutherisch klingenden

übrigen Sätze Dells einen ganz anderen Sinn als bei Luther? In der Tat ist diese Frage zu bejahen. Luthers Worte sind nur das äußere Gewand, im innersten Wesen ist William Dells kirchliches Reformprogramm nicht lutherisch, sondern spiritualistisch [1]). Das wird ohne weiteres klar, sobald wir die folgenden Ausführungen des extremen Spiritualisten John Saltmarsh, der von Luther in keiner Weise beeinflußt ist, damit vergleichen. Die Uebereinstimmung ist vollkommen.

J. Saltmarsh, Sparkles of glory.

p. 17: „Aus zwei Gründen legen viele so großes Gewicht auf äußere Ordnungen und fordern sie als ein göttliches Recht:

1. Sie meinen, es lasse sich im Buchstaben der Schrift ein genaues Musterbild der kirchlichen Verfassung entdecken; das heißt aber nichts anderes als die Christen wieder in die Knechtschaft bringen und zu einer bloßen Form ohne die geistlichen Gaben der apostolischen Zeit. Das ist wider die Schrift.

2. Sie meinen, durch Aufrichtung einer äußeren Form könne man Gott und seinem Geist eine Stätte bereiten, wo er in besonderer Weise gegenwärtig ist und von den Gläubigen gefunden wird. Aber ist es nicht feine Abgötterei sich vorzustellen, daß Gott in äußere Dinge eingeht und seinen herrlichen und allmächtigen Geist durch sie mitteilt? Die äußeren Ordnungen sind doch nur Gleichnisse, Bilder und Typen von geistlichen Dingen, in denen Gott himmlische Dinge durch irdische erscheinen läßt, daß Leute wie Thomas sehen und glauben können; aber selig sind, die nicht sehen und doch glauben!"

p. 11 ff. „Die wahre Kirche oder der Leib Christi ist die, welche getauft ist durch einen Geist zur Einigkeit des Geistes. Alle Glieder an diesem Leibe leben und werden lebendig ge-

---

1) Das religiöse Gemeinschaftsideal des Spiritualismus muß von dem täuferischen scharf unterschieden werden, vergleiche Troeltsch, Die Soziallehren des Christentums. Es hat mehr Verwandtschaft mit dem Luthertum als mit dem Täufertum.

macht durch ein und denselben Geist Christi, wo ein Glied leidet, so leiden alle, ein Glied sorgt für das andere. Es ist ein geistlicher Leib und alle seine Glieder sind geistlich, denn Christus ist ihr Haupt und er ist ein lebendig machender Geist. Das ist die wahre Kirche, der Tempel Gottes, in dem Gott selbst mit seiner Herrlichkeit sich offenbart. Die Stiftshütte und der Tempel des Alten Bundes und alle Versammlungen und Gemeinschaften oder Kirchen des Neuen Bundes sind mehr oder weniger deutliche Vorbilder derselben. Diese Kirche ist der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit, die Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel angeschrieben sind. Für diese Kirche ist Christus alles in allem, er ist ihr Apostel, ihr Prophet, Hirte und Lehrer, er predigt ihr, prophezeiht in ihr, weidet, behütet und lehrt sie, so daß alle von Gott gelehrt sind. Das ist die Kirche, welche die Pforten der Hölle nicht überwinden sollen, die Jesus Christus zum Felsen und Grundstein hat. Den Gliedern dieser Kirche gelten alle Verheißungen des Geistes, Lebens und der Herrlichkeit. Zu dieser Kirche werden alle zugelassen durch den Geist Christi, und alle werden als Glieder erkannt und geprüft durch denselben Geist. Diese Kirche Christi, die durch den Geist zu einem Leib getauft ist, kann nicht zerteilt werden durch äußere Dinge, die dieser irdischen Schöpfung angehören und sichtbar und vergänglich sind; auch nicht durch eine Gemeinschaft und Ordnungen, die an die Herrlichkeit des Geistes nicht heranreichen, wie die im Alten Bund; auch können die Glieder dieser geistlichen Kirche nicht zerteilt werden durch irgend eine Scheidung auf Grund eines Prinzips, das dem Geist untergeordnet ist.“

p. 14 ff. „Das wahre persönliche Regiment Christi ist geistlicher Art. Der Herr Jesus ist eingegangen in seine Herrlichkeit, nachdem er sein Fleisch gekreuzigt hatte, und sitzt nun zur Rechten Gottes als der Herr, der Geist ist und der Herr der Herrlichkeit.

Der Herr Jesus muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat: er erfüllt alle Verwaltungen der

Herrschaft, des Gerichts, der Macht und Obrigkeit in der Welt, die ja ein Teil seines Reiches hienieden ist, alle Gewalt im Himmel und auf Erden ist ihm übergeben; doch dies ist nicht das geistliche Regiment, von dem wir hier reden, wenn es auch verwaltet wird von dem, der im Geist ist. Der Herr Jesus hat ein inwendiges und geistliches Reich, das Reich Gottes ist inwendig in euch, das Reich Gottes ist Gerechtigkeit, Friede und Freude, das Reich Gottes stehet in Kraft.

Der Herr Jesus sagt, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei noch mit äußerlichen Gebärden komme, so daß man sagen könne, hier oder da ist es. Der Herr Jesus kommt wie der Blitz, der ausgehet vom Aufgang und scheinet bis zum Niedergang. Er kommt im Geist und in Herrlichkeit und offenbart sich in seinen Heiligen. Er herrscht bereits jetzt, alle Dinge sind ihm unterworfen, Tod und Hölle und Sünde und Antichrist und der Böse; nur s e h e n wir noch nicht, daß ihm alles unterworfen ist! Jesus Christus herrscht im Geist, nur tritt seine Herrschaft noch nicht in die Erscheinung. Wir sind nun Gottes Kinder, und es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Aber wenn er erscheinen wird, werden wir ihm gleich sein.

Alle Weissagungen und Verheißungen von der Herrlichkeit, von der Zerstörung des Reiches des Antichrists, von den großen Kämpfen, von den Thronen, von dem neuen Jerusalem, von dem auf dem weißen Roß, dem Herrn der Herren und dem König der Könige werden herrlich erfüllt im Geist und passen am besten auf Christus in der Herrlichkeit seines Vaters. Aber was die anderen Bilder von Christi Reich und Herrschaft angeht, von einer fleischlichen Herrlichkeit, von einem staatlichen oder monarchischen Reiche nach irgendwelchem irdischen Muster, so sind diese Vorstellungen und Begriffe nur entstanden durch die Allegorien, Anspielungen und Gleichnisse, in denen der Geist redet, welche schwache und fleischliche Menschen, wie einst die Jünger und die Pharisäer, mehr buchstäblich als geistlich verstehen.“

p. 55 ff. Der Geist und das Leben von äußeren Ord-

nungen. „Der zweite Mensch oder Adam, in dem wir alle leben, ist ein lebendigmachender Geist und der Herr vom Himmel, der da ist zur Rechten Gottes.

Das, wodurch das Volk Gottes oder alle wahren Christen geboren sind, ist der Same Gottes oder das Wort Gottes oder die göttliche Natur Jesu Christi oder der Geist Gottes, der da heißt Heiligung, Wiedergeburt.

Der wahre geistliche Christ ist die also entstandene geheiligte oder wiedergeborene neue Geburt, Christus hat in ihm Gestalt gewonnen, und diese neue Kreatur wird genährt durch das geistliche Leben Christi. Die neue Kreatur oder der geistliche Mensch empfängt all sein Wachstum und seine Zunahme durch die Kraft, den Samen und das Prinzip des Geistes Gottes oder Jesu Christi.

Das Amt oder der Dienst, durch den er heranwächst zu einem vollkommenen Mann im Maße des vollkommenen Alters Christi, ist ein Amt und Dienst der Herrlichkeit und des Geistes.

Die wahre und geistliche Taufe, durch welche jeder Christ in Christi Tod getauft wird, ist die Bluttaufe, die da ist die Gerechtigkeit, der Geist oder das Leben Christi.

Das rechte und geistliche Sakrament des Abendmahls ist der wahre Leib und das Blut Christi im Geist, oder die reine geistliche Natur Jesu Christi, die den Menschen lebendig macht und speist zum göttlichen Leben und der Vereinigung mit Gott.

Der wahre geistliche Diener ist Jesus Christus, der da heißt ein Diener des Heiligtums, das der Herr aufgerichtet hat, und nicht die Menschen.

Jesus Christus ist der wahre geistliche Apostel, ausgesandt von Gott um den Vater zu enthüllen; er wird durch den Geist Gottes in der Schrift genannt der Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses.

Jesus Christus ist der wahre geistliche Prophet, der sein Volk so lehrt, daß alle von Gott gelehrt sind.

Der wahre geistliche Hirte ist Jesus Christus, der allein sein Volk auf grüne Auen führt.

Die wahren Christen im Geist sind die wahren geistlichen Aeltesten im Neuen Testament.

Die wahre Kirche Christi ist die geistliche Gemeinschaft, die Christus in seinem Blut gewaschen, in seinem Geist geheiligt, in seine Gerechtigkeit gekleidet, mit sich vermählt hat; sie ist die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem, die Gemeinde der Erstgebornen, das Haus und der Tempel und das Reich Gottes.

Die wahren geistlichen Schlüssel des Reiches Gottes sind der Geist Gottes, die wahre geistliche Gewalt Jesu Christi über Gläubige und Ungläubige, der die Schlüssel Davids hat und öffnet, da niemand zuschließt, und zuschließt, da niemand öffnet.

Der wahre geistliche Bann ist Jesus Christus, der da mächtig ist in Geist und Kraft in allen den Seinen, der spricht sein Anathema maranatha oder seinen Fluch aus über alles Fleisch und übergibt den Leib oder das sündige Fleisch dem Satan oder der Gewalt der Finsternis, dadurch wird das Fleisch und jedes fleischliche Mitglied ausgestoßen von aller Gemeinschaft mit Gott und Christus und den in Wahrheit aus Gott Geborenen, nämlich der geistlichen Kirche Gottes.

Die wahre geistliche Ordnung des Evangeliums ist jene geistliche Unterscheidung und Mannigfaltigkeit in dem Leibe Christi, wo jedes Glied sich vom andern unterscheidet nach dem Maße des Geistes und der Herrlichkeit und der Kraft, und doch alle sich ergänzen zum vollkommenen Leibe Christi im Geist; denn das geistliche Haupt muß auch einen geistlichen Leib haben.

Das wahre geistliche Regiment ist das geistliche Königtum Christi in den Heiligen, der sie leitet in Gedanken, Worten und Werken, der seine Kraft und sein Szepter festhält, ein Szepter der Gerechtigkeit wider Fleisch und Blut, Fürstentümer und Gewalten, geistliche Bosheit auf den Höhen.

Der wahre geistliche Bund ist der Neue Bund, den Gott mit uns in Christus schließt, worin er ihr Gott und sie sein Volk sein wollen, wo er sie lehrt und sein Gesetz in ihre Herzen schreibt.

Die wahre geistliche Ordination ist die Hand Jesu Christi, die ausgereckt oder gelegt ist auf den Geist von solchen Christen, die predigen oder prophezeihen im Dienst des Evangeliums. Solche sind recht und einwandfrei ordiniert und ausgesandt, die von der Gewalt des Herrn Jesus ausgesandt sind, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, und die von ihm gesalbt sind das Evangelium zu predigen und ausgesandt sind von dem, der aufgefahren ist, um Gaben zu geben den Menschen, etliche zu Aposteln, etliche zu Evangelisten, etliche zu Propheten, etliche zu Hirten und Lehrern.

Die wahre geistliche Prüfung der Gaben besteht darin, daß der Geist der Propheten allein den Propheten untertan ist, d. h. daß die Gabe, durch welche einer von Jesus Christus redet, sich bezeugt in dem Herzen und Geist der anwesenden Heiligen, insofern als die gepredigten Wahrheiten mit den geistlichen Erfahrungen derer, die mit demselben Geist gesalbt sind, übereinstimmen müssen."

p. 92 ff. „Von der Unterscheidung der Geister. Dem Volke Gottes in den ersten Zeiten des Evangeliums war eine solche Offenbarung des Geistes zu teil geworden, daß sie durch diese Salbung die Geister unterscheiden und prüfen konnten. So wurden alle falschen Lehrer, Betrüger, Antichriste und Heuchler gerichtet und erkannt.

Diese Offenbarung des Geistes ist das, woran geistliche Menschen sich gegenseitig erkennen und wodurch sie von einander so volle Gewißheit in Geist und Wahrheit haben, wie die Menschen einander erkennen an der Stimme, den Gesichtszügen, der Leibesbeschaffenheit, der Statur des äußeren Menschen.

Die Offenbarung des Geistes kann zuweilen verdunkelt und verdeckt sein in Christen, und so ist es in den besten Zeiten gewesen, als die Jünger nicht erkannten den Simon Magus, Demas, Hymenäus, Philetus, Judas.

Die Offenbarung des Geistes ist sehr verloren gegangen und verdunkelt worden in den Kirchen viele hundert Jahre,

seit die antichristliche Finsternis auf ihnen lag. Daher haben sie geistliche Dinge nur in einem Nebel und Zwielicht, sehr unklar und unsicher beurteilen können. In Ermangelung der Offenbarung des Geistes wandelten die Christen bei Kerzenlicht und Sternenlicht und richteten Erkennungszeichen auf, um am Buchstaben und äußeren Menschen die Geister zu prüfen, so daß jeder Heuchler für einen wahren Christen gelten konnte. Daher sahen sie hauptsächlich auf äußerliche Berichte und Bekenntnisse des Glaubens und machten ihre eignen geringen geistlichen Erfahrungen zu der Norm, an der sie das Christentum der andern maßen.

Die Erfahrung von Christen, die Gottes Geist in sich haben, ist sehr klar hinsichtlich der Wirkungen und Offenbarungen desselben Geistes in Andern, wie z. B. beim Beten, Predigen, Prophezeihen, Beraten, Aehnlichkeit mit Christo, geistlichen Wandel. So können Christen etwa sagen, der Geist Gottes ist hier und hier, oder hier fühle und sehe ich etwas von Gott; hier ist ein geistlicher Geschmack, dort nicht. Wie in natürlichen Dingen ein solches Verhältnis zwischen dem Sinn und seinem Objekt besteht, daß der Sinn sein eignes Objekt erkennt und unterscheidet, wie beim Riechen, Fühlen, Sehen, Hören, so auch in geistlichen Dingen; und wie es da ein äußerliches, Buchstaben- oder Schrift-Christentum gibt, durch das die Menschen unterschieden werden als Juden und Heiden, als Lehrer und Profane, als Glieder der sichtbaren Kirche und der Welt, so gibt es in der wahren geistlichen Kirche oder wahrhaftigen Reiche Gottes einen klareren, geistlicheren und herrlicheren Weg einander zu erkennen nach der wahren geistlichen Herrlichkeit, Natur und Licht, worin ein jeder wandelt, da ja alle Kinder des Tages und des Lichtes sind Eph. 5, 8. Das ist nichts weiter als die Erfüllung der Verheißung: „ihr sollt zurückkehren und unterscheiden zwischen dem Gerechten und Gottlosen, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient," Mal. 3,18. An jenem Tage vollendet Gott seine Kleinodien, d. i. die herrlichere Offenbarung Jesu

Christi in den Heiligen, und sammelt sein Volk in größere Einheit und Herrlichkeit des Geistes.

Alle Werke und Früchte der Menschen, soweit sie Christen und geistlich sind, müssen beurteilt und unterschieden werden in demselben Geist und Maß des Lichtes und der Herrlichkeit, in dem sie gewirkt sind und aus dem sie fließen, sonst ist es nur ein bloß äußerliches, vorgebliches, falsches und fleischliches Urteil. Aber so wird der Baum klar und wahr erkannt an seinen Früchten und der Glaube an den Werken: derselbe Glaube und Geist leuchtet hervor in denen, die urteilen, und denen, die beurteilt werden.“

Diese Ausführungen von Saltmarsh, zu denen sich aus William Dells Schriften viele Parallelen beibringen lassen, geben uns erst den Schlüssel zum Verständnis William Dells. Wir können sein Verhältnis zu Luther etwa so formulieren:

Luther legt den Nachdruck auf die objektiven Heilsgüter, an welchen der Gläubige Anteil hat. Nicht die subjektiven Qualitäten der einzelnen Gläubigen, sondern Gottes Wort und Sakrament sind für seinen Kirchenbegriff grundlegend. Bei William Dell verschiebt sich der Schwerpunkt mehr nach der subjektiven Seite. Die Sakramente fallen ganz dahin. Bei der Predigt des Wortes wird die geistliche Ausrüstung des Predigers zur absoluten Vorbedingung der Heilswirkung des Wortes gemacht. Die wahre Kirche Christi wird nicht begründet durch die Sammlung um Wort und Sakrament, sondern durch den den einzelnen Gläubigen innewohnenden Geistestrieb, sich zu einem geistlichen Leib zusammenzuschließen. Mit der Gabe des heiligen Geistes haben die Gläubigen die Fähigkeit erlangt, die wahren Christen von den Heuchlern zu unterscheiden, und können darum die völlige Scheidung der geistlichen von den weltlichen, fleischlichen Christen vollziehen. Auch nach Luther haben die Gläubigen die Gabe und die Pflicht, die Geister zu unterscheiden. Die offenbaren Sünden sollen gestraft, die Lehre der Prediger soll geprüft werden. Diese Prüfung und Zurechtweisung geschieht nach einer objektiv feststehenden

Norm, nach dem klaren und lauteren Gotteswort. Soweit stimmt Dell mit Luther im wesentlichen überein. Aber Dell bleibt hierbei nicht stehen. Luther urteilt nach der Norm des göttlichen Wortes über den Wandel, über die Lehre, aber nicht über die Herzen. Das überläßt er dem, der allein die Herzen ergründet. William Dell sieht in der Schrift keine klare, objektive Norm; sie wird zur Norm erst durch die geistliche Deutung des Auslegers. Der in dem Gläubigen wohnende Gottesgeist ist die eigentliche Norm, nicht der Buchstabe der Schrift. Der größere oder geringere Geistesbesitz bedingt die größere oder geringere Gabe, die Geister zu unterscheiden. Das Mittel des Worts, das Dell so stark betont, tritt in den Hintergrund, sobald Dell dazu übergeht, auch die Herzen der Menschen zu ergründen und die wahren Christen von den Heuchlern zu scheiden. Das Urteil über die Menschen wird nach dem subjektiven Gefühl des Einzelnen gesprochen, und dieses Urteil über die geistlichen und fleischlichen, die wiedergeborenen und unbekehrten, die erwählten und verworfenen Christen wird mit Gottes Urteil gleichgesetzt. Damit ist aber der nüchterne Standpunkt der Reformatoren verlassen und der Illusion und Schwärmerei das Tor geöffnet.

Anhang: William Dells Urteil über das Heer der Heiligen[1]).

Another thing which I find my heart stirred up within me to do, is, to testify to the world what I know in mine own experience, touching the army under the command of that most faithful and worthy General, Sir Thomas Fairfax; and that because I am not ignorant of the great undervaluing, and despising, and reproaching of it by many, even of those

1) Vergleiche oben S. 89. Die Stelle findet sich in „The building, beauty, teaching, and establishment of the spiritual church p. IX—XVI.

whose blood runs warm in their veins, and who enjoy all the comforts they have in the world, through the faithfulness, diligence, activity, labours, hunger, thirst, cold, weariness, watchings, marchings, engagements, stormings, wounds and blood of these men, instruments in the hand of God for the subduing that malignant power, that rose up against the State, and saints of God; yea, instruments of God's own choosing and calling forth to his foot, for this great and glorious service; which after ages will wonder and stand amazed at, as well as the vile ingratitude of this age to such instruments as these, for which God will not hold it guiltless. This then, for my own part, I am most confident on, that there are as many gracious and godly Christians in it, as in any gathering together of men, in all the world again: men of full faith and the Spirit, and the admirable endowments of it. More particularly there are these sixthings most remarkable in this despised army.

1. Their unity, which is admirable: it being more the unity of Christians, than of men; more a unity in the spirit, than the flesh; in the Father and Son, than in themselves. And this hath been one great means of their great success, they being all, both in counsel and action, but as one man. The Lord hath taken them, and knit them up in one bundle, and so their enemies could not break them, but have been broken by them. Many of their matters of greatest moment, have been carried in council with that unity, that sometimes not so much as one hath contradicted.

2. Their humility; which hath been admirable, as well as the former. For after great and glorious victories, to the wonder of the kingdom, and of the world, when kings of the army did flee apace, and the men of might ran away as women, I have never heard any of the worthy and godly Commanders, or Officers ever to say, I did this or that, or to boast of his own counsel, or his own strength, or to attribute any thing to himself, or any body else, of what God had done; but every one to say, This was the Lord's own doing, and it

is marvellous in our eyes; and it was not our own sword, or bow, but the Lord's right hand, and his arm, and light of his countenance. And they have been most willing to be nothing themselves, that God might be all.

And this hath been one means to keep them humble, because though God hath been much with them, yet the world hath been much against them; not for their own sakes, who have done the work of the kingdom faithfully and honestly, but for God's sake in them: because there is more of God amongst these men, than among other men, therefore are they so maligned by many men. For the world always most hates, where there is most of God; and you may have a shrewd guess, where there is most of God, by observing where the greatest hatred of the world lies.

3. Their faith. There are many in the army, men of great and precious faith; ,,through which they have wrought righteousness, obtained promises, stopped the mouths of lions, quenched the violence of fire, escaped the edge of the sword, out of weakness were made strong, waxed valiant in fight, turned to flight the armies of the aliens". Through this faith they have pursued their enemies, and overtaken them, and turned not again till they had consumed them: they have beaten them small as the dust before the wind, and cast them out as dirt in the streets. Through faith they have entered strong cities; and I can truly and particularly say, let them that will needs be offended, stumble and fall at it, that Bristol, among other places was conquered in the hearts of the godly by faith, before ever they stretched forth a hand against it; and they went not so much to storm it, as to take it, in the assurance of faith. Through faith, one of them hath chased ten, and ten put an hundred to flight, and an hundred a thousand. And this was performed in the very letter of it, at that famous and memorable battle at Naseby. Many more instances I could relate of the power of faith in this army, but that I should thereby grieve and afflict many too much.

4. The spirit of prayer; and this the Lord hath poured

forth upon many of them in great measure; not only upon many of the inferior Officers, and common troopers; some of whom I have by accident heard praying, with that faith and familiarity with God, that I have stood wondering at the grace. We never undertook any thing of weight, but God was always sought to, of us again and again, and we have found God near to us, in all things we have called upon him for. Yea God hath been found of us, whilst yet we have been seeking him, and hath given us the answer of our prayers into our bosoms.

5. The special presence of God with them. I have seen more of the presence of God in that army, than amongst any people that ever I conversed with in my life. There hath been a very sensible presence of God with us; we have seen his goings, and observed his very foot steps, for he hath dwelt among us, and marched at the head of us, and counselled us, and led us, and hath gone along with us step by step, from Naseby to Leicester, and from thence to Langport, and Bridgewater, and Bath, and Sherborn, and Bristol, and the Devizes, and Winchester, and Bazing, and Dartmouth, and Exeter, and into Cornwall, and back again to Oxford, and all along his presence hath gone along with us, and he hath been our strength and glory. How often hath fearfulness and trembling taken hold upon the enemy; and the stout men been at a loss for their courage, and the men of might for their hands, because of the presence of God with us. Yea, because of this they have melted away in their strong holds, and delivered up their fenced cities into our hands; and every place we have come against, we have taken, and every battle wherein we have fought, we have prevailed. And because God hath been in the midst of us, we have not been moved ourselves; and our enemies have perished, not by our valour, and weapons, and strength, but at the rebuke of his countenance. This shall be written for the generation to come, seeing so many of this present generation so little regard it, and the people that are to be born shall praise the Lord.

6. The sixth remarkable thing in the army, is their faithfulness to the State. How have they gone up and down, in weariness and labours, and dangers, and deaths, to do the kingdom's work. When was it that they sat idle? Have they not, as soon as one field was fought, prepared to another; as soon as one city was taken, advanced to another; and so gone on, from one strong hold of the enemies to another, till all have been reduced, that peace might be hastened to this kingdom, if it were the will of God, and not come as a snail, but as on eagles' wings? Yea, have they not been active, even all the winter long, in a most cold and frosty season, that continued so for two months together, beating the enemy out of the field, and taking their strong holds, when other armies use to lie still? Have they taken the pay of idleness, or lived the life of luxury, upon the state-maintenance? Have they sought to lengthen the wars for their own advantages? Have they not made even a short work? I challenge all the former generations of the world, to stand forth, and to shew, so much work of this kind, done in so little time. And farther, by all this success, have they ever been lifted up, so much as to petition the parliament in any thing, or to remonstrate any thing proudly and undutifully to them, as some people surfeited with peace and plenty have done? Or, though the kingdom, next under God and the parliament, owes its protection and deliverance, and freedom from tyranny and popery to this worthy army, have they for all this ever appeared to contest against the kingdom for any thing, or to stand with their sword in their hands to make demands? Nay, I declare this to all the kingdom, that as God hath made them contented to be perfected by suffering, if it be the will of God. And most confident I am, that though some men for private ends and interests are murmuring, and others speaking out against this army, as the perverse Israelites against Moses and Aaron, yet the Lord in his due time, will take away the reproach of all his people therein; and that we shall hear songs from all the ends of the kingdom, even glory to the

righteous. This I have spoken in truth and sincerity to the kingdom; and to that army I shall say, „Who is like unto thee, O people, saved by the Lord, who is the shield of thy help, and who is the sword of thy excellency! and thine enemies shall be found liars unto thee, and thou shalt tread upon their high places," Deut. XIII, 29.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung 1

William Dells Leben und Schriften 13

William Dells kirchliches Reformprogramm . . . 18

1. Die Predigt über die rechte Reformation der Kirche . . 18
2. Der Weg des wahren Friedens 25
   I. Was ist die wahre Kirche? 26
   II. Welches ist das wahre und einzige Band des Friedens in der wahren Kirche? 29
      A. Theorie des Kirchenregiments 36
      B. Handhabung des Kirchenregiments 51
3. Dells pädagogisches Reformprogramm 63

Wie verhält sich William Dells kirchliches Reformprogramm zum Kongregationalismus und zu Luthers Anschauungen? 72

1. Verhältnis zum Kongregationalismus 73
2. Verhältnis zu Luther 80

Anhang: William Dells Urteil über das Heer der Heiligen . 115

GTU Library
3 2400 00295 0321